ليت ابن سينا درى إذ جاء مفتخراً باسم الرئيس بتصنيف القوانين
أن الإشارات والقانون قد جمعا مع الشفاء في مضامين القوانين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى تراجيح الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول وتفهمها من ابناء اهل الذكر وسكان التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلى الله عليه وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقترنة بالكرامة متلقاة بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول **اما بعد**

فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من نخبة المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين حملني على رسمها مذاكرة جمع من فضلاء الاصحاب وحث جملة من ازكياء الاحباب وكان ذلك عند قراءتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن ابن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فاقتفيت اثر ما حققتها عند التدريس في بيان فوائده وزوائده ونقحت هذه الوريقات على ترتيبه واضفت مسائل الى مسائله وفوائد الى فوائده وتجشمت على ما في بعض اقواله واعرضت عن كثير من زوائده وانا وجدت ضيق ... منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فصدرني الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام لذلك فاقتصرت بادني مناسبة في الادخال بجعل الزوائد اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلاً على ما ساعدني الوقت والمجال وافردت قانوناً وهذه القاعدة التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وانا محسوباً من جملة من ترك هذا الشأن ويؤيس هذا البنيان ولم يحنى مختصاً الاستنباط الا كراكب له صعب او كراجل الفقت ساقه بالساق فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين وتخرج لجواهر ما اختفى من الحقائق في كنوز كلمات الفائقين فان تجد فيها تعليل سنيقاً

الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه
توكلت واليه انيب **اما المقدمة** ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول
الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة
لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها
الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما
باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة
الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة الدليل ليشمل ادلة الفقه جميعا الا بضميمة من عوارضها
ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج بالشرعية
العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك ككون الكل اعظم من الجزء والنقيضين لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل
بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف
الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل
والمدلول واستراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وقد يجاب بان الكلام النفسي واشكل الامر
ان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا امر مثبت للمدعى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يختلج ببالي في حله هو جعل الاحكام
عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان اكل الميتة واكل الربا
وغيرهما حكما من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربا ونحو ذلك وههنا اشكال
اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية فموضوعاتها خارجة وقد تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة
وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياتها
من مبادئ العلم والمبادئ قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره وتصور الموضوع وجزئياته يحصل غالبا في اصل العلم ولا منافاة
بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طي مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة
والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف استدلالا
ولا العلم الحاصل منها علما حاصلا من الدليل وان كان تلك الضرورة علة لذلك العلم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات
عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال لا يوجب الا القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد
في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه هكذا قرره القوم اقول
ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم
ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما والمراد هنا ذلك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضا
ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فالاولى في الاخراج التمسك
باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد ويكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكرته بناء على عدم
الاغماض عن طريقة القوم واما لو قلنا ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكروه من
الدليل الاجمالي للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امضائه وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي
الذي ذكرنا للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل بذلك احتراز عما ذكروه ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية

كما بيناسابقا من ان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات
الآيات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذه الادلة ليست من مسائل الفقه بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام
الاجمالية من الادلة التفصيلية والبحث عن حول العلماء كيف عملوا او غير ذلك مما سيجيء انما ذكرته حتى فيما اعلم ثم انهم اوردوا على
الحد بامرين الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فاين العلم واجيب بوجوه اوجهها ان
المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله لنا اشير بالنسبة اليه كالغنية
عن نحو المعصوم فاذا امتنع تكليف من تقطع في حال الغيبة بتحصيل العلم فمع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة
اليه والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا في نفسه وان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب
كما توهمه بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح فيشمل الظن وهو مجاز بعيد لا يستعمل في الحدود ومنها ان المراد
بالعلم وجوب العمل به ومنها ان المراد بالعلم بانه مدلول الدليل وكلاهما بعيد والثاني ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر
اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار الاول ولا اراده الكل
ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك ما مر من الاجوبة عن
السؤال الاول من جهة انها مبتنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقة سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا
والملكة لا تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة حينئذ مجاز للعلم بمعنى الادراك فتتصف بالظنية والعلمية باعتبار الادراك الذي
تقوم بها على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة
التي يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم مجاز عن ملكة يقتدر
بها على تحصيل الظن به ولكن يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين فان العلم على اول الوجهين استعارة للظن بتشابههما في وجوب
العمل كما ان في الصورة السابقة كان استعارة بتشابههما في رجحان الحصول او الظن مجازا مرسلا بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة
الملكة من ذلك بعلاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو اردأ الوجوه وعلى ما اخترناه من
الاول فلا يلزم ذلك لعدم ثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل
من المآخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا يفسد الطرد عن الحد بهذا التكلف وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول
بحجية ظنه وجواز العمل به كما هو الاظهر او لا فعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراده وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق
الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيمكن دفع الاشكال في اخراجه والاستراحة بجعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل
بانه ذلك خرج عن العلم فانه ليس بذلك ويمكن دفعه على الاخير ايضا بانه لم يثبت كونه ادركه حكما شرعيا حقيقيا او ظاهريا
لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب
فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا **قانون** اللفظ قد يتصف
بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان
تساوت في جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم ظاهر واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية
في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل
بالمفهومية بل هو من تبين ان طي النظر الى الغير والموارد الشخصية المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فان تعميم
لمواردها ولكن الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي ذا وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى النسبة الى الفاعل كالحرف
واما اسماء الاشارة والموصولات والضمائر ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فيشبه الحرف

اياه في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم الالتفات كثير منهم في تقسيمهم المعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظا واحدا له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا فان تكثر كل واحد منهما فالالفاظ متباينة سواء تواردت المعاني او تفاصلت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحدت اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منهما مع قطع النظر عن الاخر من غير مناسبة سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الاخر وان كان من جهة عدم المناسبة وهذا بخلاف المرتجل فلوحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقبل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظاهر واما على القول الاخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقبل بواحد فهو حقيقة والباقي مجازا ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة لم يدخل المجاز المشهور كما سيجيء ومنقول ان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع لمعنى اخر بمناسبة الاول او استعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول منه ان تخصيصي وتخصصي والثاني يثمر بعد معرفة تاريخ التخصص وهذا كله في الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز منها انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت الحال ولكون لهم عدوا منها بحسب المواد واما بحسب الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل

قانون اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة تنقسم الى اللغوية والعرفية خاصة مثل الشرعية والنحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور والمتداول الالسنة المعبر عنه بالمجاز الراجح يعني به الراجح الى الحقيقة وربما يكون بحيث يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة ولو كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بيناه

قانون اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقائق الفاظه ومجازاته فله طرق الاول تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني خلاف موضوعه الثاني التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرته في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا انيا فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام في التخلية وعدمه وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر من الاجانب بالاصطلاح المذكور

فلا يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر مع انتفاء القرينة فيكون
خصوصا انه يتبادر في معنى لغوي وهكذا ولذلك اوجبوا استفراغ غاية الوسع في موارد الاستعمال ولهذا الاحتمال فالاشتباه والخطأ انما يكون
استفراغ الوسع في الاستقراء وانما التشكيك والوهم واخفاء القرينة على المدعي فلذلك قالوا ان الفقيه منهم في محل التبادر الى العرف
هو من اهل العرف لكن تتوفر الاحتمالات وغلبتها من ادلة المجاز فمن الاستعمال الامر فانه يحصل من المنافيات من جهة الادلة العقلية
والنقلية فلذلك قد يدعي احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا بل لا يدل الا كما هو الحق ويدعي الخصم
انما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي قربت اليه مقصوده وكان في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عوام
العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة نفس وضع اللفظ [illegible] فيتضح كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا
الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان انفهامه [illegible] هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرناه يندفع ما يتوهم ان التبادر
كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون [illegible] علامة للحقيقة ولا لازما مساويا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح
ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها ثم ان الامر فيه الحيثية تفهم من المعنى
القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا
وهذا هو وضع التبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسببيته وان لم يلاحظ تفصيلا
فهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالتحقيق ان هذا التبادر
لما حصل ذلك ليس من علائم الحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت
القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم ان تقول ان الجاهل بالاصطلاح
اذا رأى ان اهل هذا الاصطلاح يفهمون من اللفظ هذا المعنى ولا يدري ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فيبني
باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم
بالقرينة وما ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يحصل الحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول واما
على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل لا بأس به مع التتبع التام في محاورات اهل ذلك الاصطلاح خصوصا مع العلم
كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فانا عثرنا كونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر عند بعضهم مع ان هذا لا يضر
في فروعنا كما لا يخفى ولا يوجب الخلل في القواعد المبتنية على الغالب ويجب على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يعلم قرينة
المجاز وان كان الواقع هو المجاز في نفس الامر فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشهور الذي يفهم عنه المعنى مع قطع
النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان
الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كانت الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو ايضا
في المعنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لتعيين ارادة المعنى
الحقيقي فانه لا تدل اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك كما انه الحق والمعنى
[illegible] موقوف على [illegible] مثلا [illegible] لكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكتفي بانتفائها حكما [illegible]
المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني ره واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ايضا بلا قرينة عليه الا
[illegible] الاحتمال فيتوقف على [illegible] ولا ينقطع عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك لان الوضع [illegible] الاول [illegible]
[illegible] جعل الامر [illegible] الائمة مجازا [illegible] من جهة التبادر وعدمه [illegible] مجازا في الوجوب [illegible]
فان الذي يتضح ان يحمل كلامه على [illegible] استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة وانها اراد الندب

او الجامع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة
وان علم الوجوب من الخارج ولا ينفك الامر بين تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف في الظاهر من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول
بجواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا
في بحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل
بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان لفظ يطلق البتة الا مع الاتيان في مثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه
مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب انه عند اطلاقها ينصرف الذهن الى الاحد المذكور لا الى غيرها
من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة
الاولى عن كونها حقيقة فتامل وافهم واستفد بالتامل فيما حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة المجاز الثالث صحة السلب
يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب فيعرف بصحة السلب وعدمها في اصطلاح لا يكون الا على كون
اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها مثل
قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان
المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه اذ كان مؤداه صحيحا في نفس الامر
وقد اورد في ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية
ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازي لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب
بعض المعاني المشتركة عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو ثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم
الدور في عدم صحة السلب فلان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم
صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور كذا قيل والحق ان الدور فيه ايضا مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على
عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان
يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد
نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب المعاني علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج الى اضمار الدور وكذا لو ثبت الا الحقيقة
في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم يكتفوا في جانب المجاز ايضا بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض المعاني علامة
المجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل
منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم
صحة السلب علامة الحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا
يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله
وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتبين الحقائق من المجازات لا فيما علم الحقيقة
والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فلان صحة سلب المعنى المجازي ايضا يدل
على ارادة المعنى الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لان المجاز ان فرد انفرد فهو الحقيقة لا يوجب تعين شيء منهما الا بهذا
القائل فرد من المجاز والمفروض ايضا ارادته تعيين شخص المجاز لا مطلقه مع انا ايضا نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة تعيين
الحقيقة فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة مع انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن محل البحث فيه ان العام اذا استعمل
في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا نسلم عدم صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما

بخلاف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا الا انه
فانه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل ولا ببشر او بانسان وقد مر ان ذلك مجرد تنبيه عرفا ولا يدفع السؤال
لان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقايق سواء كان المفهوم العرفي معينا او متعددا بالاشتراك
فهم الكل اجمالا او بدونه تعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم
عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم من نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه
حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب شيء علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا الا ان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل
عدمه والمجاز خير من الاشتراك ففي هذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذا علامة المجاز
او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقية لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من
الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان الاول ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز
ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي
واحدا في نفس الامر يكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد يكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين
بمعنى النابعة في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة
الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع اخر فان قيل ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى المنزلة
لا يفيد كون المنزلة معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا وارد لو كان مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة
اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم وبالجملة فقولهم البليد ليس
اذا اريد سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار فبالجملة جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي
وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان القليل الادراك فيكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول
موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه ومما ذكرنا يظهر حال العلم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان
المراد علم صحة السلب المعنى الحقيقي في الجملة فيتم انه علامة لكونه لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى
الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون اللفظ معنى حقيقيا اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة
كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقايق على الحقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا
حتى يجعل ذلك منشأ للاشكال كما توهم في جانب المجاز اذ هذا التوهم مبني على جعل قولهم عدم صحة سلب الحقايق سلبا كليا كما
في المجاز واما لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اعتبار الدور ولكنه لا يناسب اثبات الحقيقة مطلقا بل يناسب اثباتها
في الجملة فليعتبروا في المجاز ايضا كذلك فيضيفوا اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى
الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب المعنى
الحقيقي وعدمه ما احتمل فرديته له بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك
في كون ذلك مصداقا لما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له كما انا نعلم ان الماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء
الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة
ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل دخل فيها ام لا فيختبر بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك
وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد فيما اعلم والحمد لله الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة الحقيقة والثاني المجاز
فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدأ فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكل اسم

موضوع للملك مع شانه ذلك فيحق اسئل زيدا او اسئل عمروا الى غير ذلك بخلاف اسئل الدار فمنشأ السؤال المجاز الى الشيء و
اهلها غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الحقائق وضعها شخصي والمجاز
وضعها نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء
وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه
كانواع المشتقات لا ما ثبت بالدليل كالرحمن والفاضل والتقي والمتقي ونحوها المنع الشرعي وان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني
ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المشهورة فالمجازات كلها قياسي لعدم مدخلية خصوص المادة
والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته عن العرب
بل يكفي ان يحصل العلم او الظن برخصة ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد
من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان فيها وداتهم على ثبوت النقل ولما احتاج الى التجوز النظر في
العلاقة بل كان يكفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية الحادثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بين
وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها بوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك للزم كون القرآن غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا
عربيا توضيحه ان ما لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي والقرآن مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه اولا
النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على مذهب القاضي وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون المجازات القرآن منقولة عن العرب لا جميع المجازات
وثالثا لا نم انحصار العربي فيما نقل بشخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لا نم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربي غير
عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل ايضا
لا نم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انا انزلناه مجموع القرآن ولم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الاية فيها
بتاويل المنزل او المذكور لان القرآن مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائها وثانيهما انه لو كان نقل نوع
العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويل بين المشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس
للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا لعدم المقتضي وان لم يعلم
المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا
ما ثبت الرخصة فيه فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال
ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى الاظهر كالشجاعة
في الاسد فلا يجوز استعمال الاسد في الرجل باعتبار الجسمية والحركة ونحوهما وكذلك الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا
فيه ظاهرا وكذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان
يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاستعمال فيه مطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود في النخلة
والحائط والجبل فان المجوز لاستعمال النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من حصول الطول مع تفاوتها في القطر وهو غير موجود في الجبل
والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان تكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر و
الميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتلازم بين الشبكة
والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفية عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب حتى لاحظتها
معا السببية والمسببية نعم التربية والرياسة والمرؤوسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف
يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب تجويز

العلاقة

العلاقة الظاهرة الاترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمجرد علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيها كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها التابعة الظاهرة وهكذا في الاستقراء في كلام العرب يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها لا ان حصل الرخصة في نوعها نحو ويخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول فما اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد للابخر فانه مطرد ومجاز فيختلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان للذات ثبت له الفضل والسخاء ولا يطلق على الله مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة منقولة وقد يترك المعنى الاول والايجاز الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يعلم منه بما حصل الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافها فلا ريب ان المجاز يختص فيما حصل فيه الرخصة فهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل للجدار الكائنة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك اسئل الشجرة واسئل الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الاترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطراد الاسد للذات ثبت له الشجاعة وان كان من سائر افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع **قانون** اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع للفظ غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له فهل الحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم المشهور الاول والحق التوقف لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى على الاول لظهور الاستعمال في الحقيقة وهو وهم والثاني منقول عن ابن جني وجنح اليه بعض المتاخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهو ايضا وهم ولو سلم فغاية ما ثبت الظن الحاصل من الوضع والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيترتب عليه ويترتب على ذلك لزوم استعماله في امارات الحقيقة والمجاز في التمييز وحيث لم يثبت فالتوقف وقد يمنع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزمة للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم استعمال لفظ في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف عينه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول يكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الآتي ولكن ذلك لعدم وحدة المستعمل فيه وضراوة بل لم نقف عليه اصلا والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه مستعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره وذلك الجهل انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل فيها ايضا مثل انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلم عينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فنهايته نحكم بمجرد ذلك الاطلاق بانها هي الموضوع له اللفظ او نقول ان الاستعمال اعم من الحقيقة انه يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة لا

ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا آخر وهذا اذا لم يكن من باب التخصيص والحمل الظاهر في بيان الموضوع لكان التخصيص الا استعماله
في الواحد فقال بان ليلة القدر هي هذه ومثل ذلك مثل ان يقول اقرأ في ليلة القدر هذه الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه
فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد قدس سره القول بتعدد الموضوع له لو عمل القائل به وهو كما ترى والثاني اذا
نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى آخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة
ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في
ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثال الاول انا نعلم ان للصلاة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل
لفظها فيه وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعمل في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود نعلم ايضا
انها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلاة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلاة هو المعنى
الكلي الا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلاة الميت ايضا او الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد قدس سره يحملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة
فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذا اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ونظير
الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في
حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الخالية عن قرينة
المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا
فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي بمعنى ان الخمر هو اسم للقدر
المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر كذلك
موضوع للفقاع ايضا فحينئذ يتوقف حتى يظهر ان اي المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فيه ثم ان ذكرنا
ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان اعم مما ذكر وان المراد بالمجاز ما ذكر وان الاول انما يتم بالنظر الى الرجحة الاولى
اذ القدر المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه اذ المجازية فيه مسلمة انما النزاع في ان له حقيقة
ام لا وذلك لا ينافي القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه ثم ومما حققنا ظهر لك انه لا منافاة بين قولهم هو بوجه التوقف
لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل
مجازا او فردا من افراد ما هو المعلوم المشترك بينهما فظاهر لعدم الاشتراك لفظا هنا فلا يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال
اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة
التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا
لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن غيره
الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل آخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب
مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتدبر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فيها مما وقع عن صاحب الذخيرة قدس سره في معنى
البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتج عليه
باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى وقريب من
ذلك ايضا قال في ردّ من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق
اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل فيما حققنا وانما نظر رحمه الله على ما اشار رحمه الله في الاشتراك اي بالك

الاجمال فليس الى كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل بجهة التشبيه الا انهم هو ان الاستغنا او التشبيه المطلق يقتضي اعتبار التشابه في جميع الاحكام لو وقع في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشائعة ومنها حكم النجاسة وفسد او التحريم فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه الثاني العموم لو وقع في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشائعة وهو الظاهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قيام الطواف في البيت صلوة **قانون** قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزائد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا وتخصيصا او بعدم وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية تفهم وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاولي كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخالفة لاصل الموضوع له المتحدة الطارية الحاصلة بسبب دواع خارجية فتصور هنا التصوير عدة يعبر عنه الاصوليون بتعارض الاحوال يحصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض لغو والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منها ترجيحا على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة و كونه ابلغ ولانه لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث ابعديته عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كلا المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان الاول والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميم المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول متعسر والمجاز فوائده اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا و التخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم يعرف قرينة يحمل على الحقيقة وهي غير مراد فيه والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر اذ اكثرها معارض بمثلها او البطلان في تحقيقها ونصحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل غرض المسئلة في الترجيح بهذه الوجوه ابداء كونه مما يرتبه الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو الاكمل والاحسن واتم فائدة فلا يختار المتكلم الا ما هو احسن وانقص واقل فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في غالب كلماتهم يعتبرون ذلك فان جل الحكماء منهم يعتبرون ذلك وما يحتاج اليه الاصولي هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم فنقول ان الحكمة لا تقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضي ذكر الانقص نعم انما كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه فيعتبر ماله مزيد دخل في انه مقتضى المقام والخلو عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شانه من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية الذي هو مطمح نظر الاصولي ومع تسليم ذلك نمنع حجية مثل هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ويمكن انكار هذه الغلبة في كل التخصيص ايضا لكثرة المجاز في تمام الامور واما حصول الغلبة في غيرها فغير معلوم بل وجدنا معلومة وعلى هذا نقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على غيره من الاقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وانا نحيله مثل هذا الظن فيه عليه بما يدل على حجية اصالة

الحقيقة

الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز بمعونة القرينة فكما ان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة له الطارئة عليه ايضا من
الواضع ولذا يقال ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفى في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعتدة فكذا يكتفى في معرفة ان
اللفظ مجاز او مشترك او منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك وتقدم
على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مانع عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل
جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فاذن
وتامل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع في اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول
الاسلام كرواية اسحق بن عمار عن العبد الصالح انه قال لا باس بالصلوة في فراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان
فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس ويدل على ذلك العرف ايضا ولا خفاء فائدة كل لفظ
ورد في كلام الشارع فلابد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلابد ان يحمل على حقيقة
اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل لسانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي او العرفي
ان وجد احدهما بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد واحد منهما فالحكم فيه وان تعدد فيتحرى في تحصيل الحقيقة باستعمال
اماراتها او القرينة المعينة للمراد ثم يعمل على مقتضاها من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان العرف هو عرف الشارع
فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة لاصالة
عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا كما يظهر من بعض
المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من تشرع بشرعنا
فيها كان او وضعا ... في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ... يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في
الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها ازاء هذه المعاني بان نقلها
من معانيها اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا فيها لعلاقة مع القرينة وكثر استعمالها فيها الى ان استغنى عن القرينة
فصارت حقائق او لم يحصل الوضع الثانوي في كلامه باحد من الوجهين وكان استعماله فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع
اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلابد من حملها على هذه المعاني والا فعلى ... وقد طال التشاجر بينهم في
الاستدلال على كل من الطرفين بحجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء ... الحكم
الاستقراء وتدقيقه ... انا اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر منها ... وهو علامة الحقيقة
وهذا الاستدلال في غاية الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر في التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند ...
اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة لا
يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وربما زاد بعضهم مضافا الى ذلك ان ذلك لبيان كثرة استعمال الشارع
لا لاجل الفاظ الشرعية بهذا المعنى ثم اعترض بقاله ان التبادر معلوم وكونه لاجل الغير الوضع غير معلوم ...
وهو معارض عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال ...
فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة
والصوم والزكوة والحج والركوع والسجود ونحو ذلك عدة الفاظ في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقائق ...
قبل شرعنا ايضا لكن حصل الاختلاف في الكيفية وخصوصياتها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة الدائرة ...
مما لا ينبغي التامل فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحو ذلك فثبوت الحقيقة فيها

كلاهما ومن بعدهما مجمل ايضا فلا بد من التتبع والتحري لا يقصر ولا يغفل ثم ان ما ذكرنا من الوجهين في كيفية صيرورتها
حقيقة في الاول منهما في غاية البعد بل الظاهر الوجه الثاني وعليه فلا تحصل الثمرة الا فيما علم انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني
التي استغني عن القرينة فانه لم انه ان كان بعده يحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله وح فيمكن ارادة المعاني الجديدة والخفي
القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرنا وليتامل وليتتبع
لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني
المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوايد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا
وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء والشرط خارج عن المشروط وكذلك الغسل هو غسل مشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنده
ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزمه ان لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم
هذا القائل نفي التركيب في الماهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرايط وعدمه وبيان
ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كان من قبيل المعاملات
فيرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارث ونحوهما وكذلك كل لفظ يستعمل في كلام الشارع لافادة الحكم او لافادة
بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام
فانها ماهيات محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القائل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل
بكونها منقولا عن معانيها الاصلية بل يفارقها بما يثبت عنده من الشرايط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع واحداثها
فيصير العبادات من باب مركب خارجي ينتفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد في حصول الامتثال من حصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا
شك في كون شيء جزء له او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك
عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوي ولا تامل فيه والباقي امور خارجة عنه يمكن
نفيها اذا شك في ثبوتها من الخارج باصل العدم كالمعاملات واما ابتناء دفع كلام هذا القائل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرائط لها
الشرعية وعدمه بانه بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل و
الوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل
على الشرعي لكونه اشهر مجازاته واشبهها فهو غريب لما عرفت من انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان
مذهب هذا النافي والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا
شككنا في كون شيء جزء لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية
في الخارج فيه خلاف ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم منها ومن
الفاسدة وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفي فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك
الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة في انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهية المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة في هذا
النزاع تظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليها او لا بد من العلم بالصحة فلو شك
في مدخلية شيء في تلك الماهية جزء كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول للشك في الصحة
وما يظهر من كلام بعضهم من الفرق بين الشك في الجزء والشرط وان الاول مضر على القول الثاني ايضا فلعله مبني على ان المركب لا يتم
الا بتمام الاجزاء فكيف يتوقع صدق الاسم على الثاني مع الشك في جزئية شيء لاجزائه وفيه ان مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء
لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذنه او يده واصبعه بخلاف

مثل

مثل اسعد وقعيد والحاصل انه لا ريب في ان الهيئات الحادثة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالهيئة من حيث هو امر بالهيئة لكنهم اختلفوا في هذا الاختلاف بوجهين احدهما ان نقول اذا وضع الشارع اسما لهذه المركبات او استعمل فيها بمناسبة فهو بازاء تلك الهيئة على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر يتبادر من الارادة ولكن لما كان الهيئة عبارة عن المركب عن الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرائط و الشرائط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء الهيئة مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط ولا من وضعه بازاء الهيئة مع ملاحظة اجتماعها الشرائط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للهيئة مع اجتماع الشرائط او الهيئة المطلقة فمراد من يقول بانها اسام للصحيحة منها انها اسام للهيئة مجتمعة لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الهيئة من حيث هي ومراد من يقول بانها اسام للاعم انها اسام لنفس الهيئة الصحيحة من حيث مقابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرائط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك لا انها اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للاجزاء والشرائط معا والثاني يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرائط او لا مع الشرائط ثم تظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء لصحة الهيئة فعلى القول بكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له في امتثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماع شرائط الصحة واما على القول الاخر فمع وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرائط فيحصل امتثال الامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرائطها وما بقي ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان لهذا الشيء شرطا يتوقف صحته عليه ام لا والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرائط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في الاجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للهيئة التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام الى ان وضعها لما يقبل هذا النقص لانه لا يوجب خروجها من الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة مامورا بها ومطلوبة لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبة له ويظهر الثمرة فيما لو نذر احد ان يعطي شيئا لمن راه يصلي فراى من يصلي وينقص ما يثبت في احكام التجديد مثلا او لم يقرأ السورة في احدى الركعتين فيبرأ النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومامورا بها فكونها مصداقا للاسم معنى وكونها مامورا ومطلوبا يحصل به الامتثال معنى اخر اذ لا يبقى الامتثال منافيا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة فيما لو اوجب اثبات المطلوبية والتصحيح بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فساده فلا بد من فعله على القول بكونها اسما للاعم بتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء و جامعيته لشرائط الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها وغيرها من سائر شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسامي للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثر ما علم فساده ايضا في القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالف ماهية لصلوة الظهر مثلا فصلوة الظهر للمسافر والحاضر شيء اخر وللحافظ شيء وللناسي شيء اخر وكذلك الشاك والمتوهم والصحيح والمريض والمحبوس المضطر والغريق الخائف وغير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان والشاك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسامي للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء اخر وكان اتصاف الصلوة بالتلبس بها فالفاظ لكل شيء منها اسما اخر ولا دخل في اشتراط شيء بشيء

اعتبار شیء فی تسمیته به وحینئذ یقال کونها اسامی للاعم اتفاقی لتقسیمها علی ان ارکان الصلوة هی ما تبطل الصلوة بزیادتها او نقصانها
عمدا او سهوا اذ لا یمکن زیادة الرکوع مثلا عمدا الا اضطرابا وانا لا ریب فی کونها منهیا عنه ومع ذلک یسمی رکوعا الا تری ان من ابدی وفق
الرکوع لا الرکوع الحقیقی وان لم یکن صحیحا فان من انحنی فی الصلوة بعد الرکوع لاجل اخذ شیء من الارض بحیث انه مع وضع الید علی الرکبة
بحیث یحسب الناظر انه قد رکع فلا یوجب بطلان الصلوة من اجل زیادة الرکن فالمراد بالاطلاق الاتم عرف المتشرعة حقیقة وهو لا یتحقق الا
مع کون الرکوع اسما للاعم من الصحیح واحتجوا ایضا بالتبادر وصحة السلب عن العاری عن الشرایط وکون الاصل فی مثل لا صلوة الا بطهور
الاستعمال فی نفی الحقیقة لانه المعنی الحقیقی وفی الاول منع ولعل المدعی لذلک انما غفل من جهة الاوامر فان الامر لا یتعلق الا بالصحیح
وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع فی الاوامر فالامر قرینة لارادة الصحیح وذلک لا یستلزم وضعها لها واما قوله علیه السلام لا صلوة
الا بطهور فبتوجیه المنع فیما ادعوه فی خصوص هذا الترکیب کما لا یخفی علی من لاحظ النظائر کقوله علیه السلام لا عمل الا بنیة ولا نکاح الا بولی ولا صلوة
لجار المسجد الا فی المسجد وغیر ذلک فان الفعل المسلم فی اصالة الحقیقة انما هو فی مثل لا رجل فی الدار واما مثل هذه الهیئات الترکیبیة
التی نفس الذات موجودة فیها فی الجملة جزما او لا یعلم المراد فیها الا نفی صفة من صفاتها فلا یمکن دعوی اصل الحقیقة فیها وفیما ثبت
کونه من هذه الجملة مثل ما نحن فیه خصوص الصلوة والصیام ونحوهما انما یحتمل فیه هذا الاحتمال الضعیف وهو کونها اسامی للصحیحة
بحیث یمکن عرفا نفی الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشک فی حصول شرط من شروطها فهو لا یخرج هذه الهیئة
عما هو ظاهر فیه العرف ولذلک تداولها العلماء هذا التداول فی مبحث المجمل والمبین ولم یحملوا ارادة نفی الحقیقة والذات الا
علی تقدیر هذا القول الضعیف وفی ذلک اشعار بان الاصل الحمل علی الحقیقة بل الاصل هنا خلافه بل لان دعوی کون هذه الالفاظ
اسامی للصحیحة مثبتة فیه لحمل هذه العبارة علی مقتضی الحقیقة اللغویة التی هی الموضوع له لکلمة لا فلا اقل من حملها علی نفی الذات
ح یمکن فح نقول حمل هذه العبارة علی نفی الذات مع کونها ظاهرة فی نفی صفة من صفاتها انما یمکن اذا ثبت کون الصلوة اسما
للصحیحة والا فهی من متشابهات نظائرها مثل قوله علیه السلام لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد فاذا اردنا اثبات کون الصلوة اسما
للصحیحة بسبب مقتضی الحقیقة اللغویة فذلک یوجب الدور الا ان یکون مراد المستدل ان اصالة الحقیقة یقتضی ذلک خرجنا عن
مقتضاها فی غیرها بالدلیل وبقی الباقی فبهذا نقول ان مثل قوله علیه السلام لا صلوة الا بطهور مما کان الفعل المنفی عبادة خارج عن سیاق
النظائر وباق علی مقتضی الاصل ولا ریب ان ذلک خلاف الانصاف فان هذه فی جنب الباقی لیست الا کشعرة سوداء فی بقرة بیضاء
ولذلک لم یتمسک احد من العلماء الفحول فی ذلک المبحث لاثبات نفی الاجمال باصالة الحقیقة وتمسکوا بالقول بکونها موضوعة
للصحیحة من العبادات والانصاف ان کون هذه من متشابهات النظائر من الادلة علی کون العبادات اسامی للاعم فهو علی خلاف
اراده المستدل وایضا نقول بعد التسلیم ان هذا انما یدل علی ان الصلوة التی لا طهور لها ولا فاتحة فیها لیست بصلوة ولا یدل
علی ان الصلوة اسم للصحیحة کما لا یخفی اذ لو حصل الفاتحة والطهور للصلوة وشککنا ان السورة ایضا واجبة مع الفاتحة لم لا
الحدیث لا ینفی کون الصلوة الخالیة عنها صلوة ولا یدل علی ان الصلوة اسم لکل ما جامع جمیع الشرائط ثم اعلم ان الشهید ره
قال فی القواعد الماهیات الجعلیة کالصلوة والصوم وسائر العقود لا یطلق علی الفاسد الا الحج لوجوب المضی فیه فلو حلف علی
ترک الصلوة او الصوم اکتفی بمسمی الصحة وهو الدخول فیها فلو افسدها بعد ذلک لم یزل الحنث ویحتمل عدمه لانه لا یسمی صلوة
شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم فی الصلوة او دخل فی الصوم مع مانع من الدخول لم یحنث قطعا انتهی والظاهر ان مراده
اکتفی بمسمی الصحة فی الحنث یعنی لو حلف علی ترک الصلوة مثلا فی مکان مکروه یحصل الحنث بمجرد الدخول واول کلامه من
قوله ره الا الحج لوجوب المضی فیه ان کلامه فی الاوامر والمطلوبات الشرعیة وان مرادهم ان الفاسد لا یکون مطلوبا له الا فی
الحج فانه یجب المضی فی فاسده لا ان مطلق المذهب والاصطلاح ولو لا غرض اخر مثل کونها علامة للاسلام وموجبا للجواز اکل

الذي يحنث بمجرد ذلك حيث قلنا بذلك وذلك لا ثمرة اذ كان اراد من الاطلاق ما هو اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا
على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة
بالجهل والتفصيل اذ محض الامر بالمضي لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان
التسمية في كلام الشارع لا تأبى الاعتبار بل الانكار وقد اشير الى بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح لابان بن عثمان
عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي با
لولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان الظاهر بل الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والتحقيق ان عبادة هؤلاء
فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب
في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما اشير اليه من ان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكرنا قوله ع دعي
الصلوة ايام اقرائك فان صحة الصلوة انما تكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي
وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركيها في حال الحيض بل المعنى اتركي الصلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات
الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد يكذبه الوجدان والتسليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكرنا انما يصح اذا قيل معناه ان
الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة على القول بكونها اسما للصحيحة لا تفعليها
في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعليها في هذه الايام واما على القول بكونها
اسما للاعم فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام ومما ذكرنا يظهر ما في قوله ره لانه
لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل والحلف عليه قصد فهو
الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم التسمية لا لانه ليس بصلوة فقط وامر عدم الصحة الى نفي الذات فلو نذر احد
ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر ان يعطي مصليا
شيئا فلا يبرء نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته ويظهر الثمرة فيما لو جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي او
من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجح عنده لاعتبار الصحة عنده او عند المصلي الذي
يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لا لاجل تحقق البيع و
لا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم وسنشير الى
جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه
او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم ح من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة
منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيحة على مذهبهم
فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها الصلوة
صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا
ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذ اللازم
من هيئة صحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة
قد تختلف باختلاف الآراء فاذا اراد من نذر شيئا للمصلي رجلا صالحا يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل
يغتسل غسل الجنابة بلا وضوء او مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة بترك ذلك الصالح قد يكون بالعكس او ادى به الصحة
والمفروض ان المعتبر هو وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه وكذلك ملاحظة صحته من الاختلاف

في الاجزاء وساير الشروط ولا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه في الجهل بالحال او على حمل فعل المسلم على الصحيح والمتفق
الى الان على من التزم هذه التفحصات والتدقيقات ويعطون على من ظاهره الوفاء ولعل ذلك لا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل
ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار والامصار عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة
او ندبها او وجوب القنوت او ندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقد بطلانه مثل
ما لو ترك الامام السورة او نحو ذلك فما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه ائتم بمن يحكم بصحة صلوته شرعا و
الفرد الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فلعل هذا الامر جهة كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم
بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقى الكلام في بيان بعض ما اشار اليه الشهيد وهو امور
الاول انه يستفاد منه ان الحقايق الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت في المعاملات ايضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص
ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا يمكن عطف قوله ره وساير العقود على البيع لا الهبات الجعلية ايضا الثاني ان
الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في ساير العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق ره
في الشرايع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبرء بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره
من العقود وحقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قوله باع
فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه
ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة
اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر المتبادر للمسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط ولا
ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشهيد من دعوى التبادر فان اريد به ما ذكرنا فلا يمنع وان اراد كونه المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم
وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كظاهره واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم نتحقق معناه لانا لا ننكر كونه
حقيقة انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبته واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم الكلي
بحقيقة في تقسيم المعنى فما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم من المعنى لا ما يطلق عليه
اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل الدال على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما فهو ممنوع
لا يساعده ظاهر كلامه ره اول الكلام الثالث ان الدخول في العمل على وجه الصحة يكفي في كونه صحيحا اولا والاظهر عدم الاكتفاء
فان الدخول على وجه الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام ليسا من
القران المحمل وضعه للمجموع والكلام المنزل على سبيل الاعجاز المحقق في ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره يلزم
الحنث وان لم يتمها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه
فاسدا ايضا لما بالغنا بما ذكرناه في توجيه كلامه ره ومن وافقه من ارادة الصحيحة في امثال ذلك وان بنى على المختار اذا عرفت
هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه
كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما نراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط
واستصحاب اشتغال الذمة فهو اما مبني على مسألة الاحتياط والقول بوجوبه وسيجيء ضعفه او تاييد الدليل به فلاحظ الانتصار
وقد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة العيدين خلافا للشافعي وفي مسألة
المنع عن صلوة الاضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو
الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق بين

وقال الشهيد الثاني ره في تمهيده
عقد البيع وغيره من العقود

يعمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون بما جاء به محمد من الاحكام والشرايع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت منسدّ لنا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات وكما يمكن ان يرد التكليف بالعبادات ام يبقى غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهيتها كما وردت فكذلك ثبت الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهيتها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة ورفع تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم معارض اخر فكذلك في ماهية العبادات فكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام ويجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت البرائة فمثله موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البرائة واصالة العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة اولا فنحن نعلم جزما ان لغسل الجمعة مثلا حكما من الشارع ولا نعلمه فبعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب فالاصل عدم معارض اخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا بد انتزاع امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم المفردة واستفراغ الوسع نتمسك باصل البرائة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين يدا بيد ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض العلماء ام لا اورأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما فيتوقف الحكم الى الوجوب لامكان ثبوت دليل اخر يدل عليه فح يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت يلزم تحصيل اليقين قلنا بمثله في نفس الحكم مع انا نقول لا يثبت انقطاع اصل البرائة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابقة الا بهذا القدر فكيف نحكم بانقطاعه واشتغالها حتى لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف نحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم اخر والحاصل انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع ان لنا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادات هي هذه مثل صحيحة حماد الواردة في بيان اداب الصلوة ونحوها فح يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات بضميمة اصل العدم مط سواء حصل للناظر من جهة خبر ان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء اخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلا افهم معناه فان اراد انه لا بد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايضا ظن مثل الظن الحاصل من ملاحظة الرواية او من الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل اخر يدل على ثبوت جزء اخر او شرط اخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهية موجودة فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثبات الماهية وتعيينها بل هو اثبات لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتمالها على المستحبات التي ليست داخلة في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله في الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع

بعد اكمال التجديد بين مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعده وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف
في المسألة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان المذهب هو على وفق ما اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك ام لا فتسليمه لا فهذا
يكفي في كون المذهب اجماعية عند الخصم اذ اظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة
الخاصة دون سائر المخالفات وذلك لا يثبت المذهب مطلقا ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم
وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم
فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن
الرحيم فان الاقوال فيه ثلاثة الحرمة والوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع حاصل بتكبير الصلاة فيصير الامر اشنع ومآل هذا
القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على ال
الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة
وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه ان المحقق في محله كما سيجيء اثبات حجية الاستصحاب مطلقا ان مراد من عدم
حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال ان المذي عند ناقض للوضوء مثلا الاستصحاب
الطهارة السابقة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم منفردا لا يثبت به المذهب بل هو بضميمة سائر الادلة المثبتة
لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم
شيء يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي يثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان فيبقى نفي
الوجوب فيتعين نفس الاستحباب مستفادا من نفس الاستصحاب واصالة العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة
باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما هو الاصل دون
الاخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة
ولا محصل لهذا الاستصحاب الا بقاء المكلف تحت الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني
مقتض لليقين بابراء الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة سائر الادلة قائم مقام اليقين كما هو متفق
عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الادلة واصل البراءة السابق لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال
الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمنا هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون الاجتهادية بثبوته وقد يتمسك في اثبات
ماهية العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويرى المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية فظ واما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظ واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي
يحمل عليه لكونه اقرب المجازات واشبهها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة فقط
وعلى القول بكونها اسامي للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيصير
مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وينفى الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء
فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلاة مثلا هو ذات الركوع والسجود فيخرج صلاة الميت
وكذا يمكن عندهم سلب اسم الصلاة عن صلاة وقع فيها فعل كثير يمحو صورة الصلاة ولا يثبت بها ماهية الصلاة بتمامها كما
لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحدث بالكلية
في مقابل المعنى اللغوي ويكون في نفس ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معنى اخر التصور في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه
وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والتبادر انما يناسب مجاز القائلين بوضعها للاعم بجميع الوجوه بحيث يكون

استصحاب الطهارة

نفسها

مضمون الكثرة شرطا في كونه مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا بينا سابقا ان المهية الرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول ههنا مقامان من الكلام الاول بيان تلك المهية المخترعة وتميزها عما بين ما هو صحيحة من المخترع عما مثل ان يقال المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود المشروط بالقبلة والقيام فيرجع الى عرف المتشرعة ويثبت به مراد الشارع والثاني ان بعد ما بينا ان المراد ايهما قد يقع الاشكال في كون بعض المحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة ولكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينها فصل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم في ماء السبيل في مسئلة عدم صحة السلب والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول فنذكر تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بين القولين في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما هي عليه عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة ولاختلاف عرف المتشرعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف لا يضر في بعض في الحقيقة عرفا وان اضر بها عقلا والمعتبر هو العرف نعم خرج ما اثبت فساده بالدليل وبقي ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية والتسمية ليست شرعية فان التسمية مبنية على طريقة العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في المعنى العرفي للغسل فقيل يدخل فيه العصر في الثياب وقيل في مهية اخراج الماء منه وقيل يحصل بماء المضاف وقيل يشترط الماء المطلق وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ في الفاظ المعاملات بما هو المتبادر عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يؤخذ في الفاظ العبادات ما هو المتبادر عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسام للصحيحة او للاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المشتملة بالركوع والسجود والقيام والقراءة والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان المهية هل تتم بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلي في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك في غسل غير الثياب في العصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام ايضا جزء لها ام لا وفي كون السورة ايضا جزء لها ام لا وهل هو مشروط بشرط آخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء آخر فيه ولم نعلمه بعينه فلا يمكن اجراء اصل العدم ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات في هذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما بينا هناك فلاحظ هناك واشرنا اليه في المقدمة ايضا مع ان تحديد الشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن المهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في المهية فان قولنا الطمانينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب ان يكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان لا يجب الطمانينة في القيام بعد الركوع يمكن ان لا يجب المقدار الزائد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا **تتميم** يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التايد والاشارة والاشعار كون مهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول المهية واما الزائد على المهية وغيرها من الواجبات فشروط وزوائد ولعله الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات المسمى وان بانتفاء كل منها ينتفي المركب وجعل الباقي من الواجبات احكام اخر فليتدبر

تذنيب

الاول قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما اختص به مما حصل فيه الحقيقة الشرعية والا فلا لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي احدثه لتمام هو ولاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة المعنى هذا واما فيما لم يحصل به

وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة م

بل كان عرفا لاهل زمانه فكذلك ايضا كالدينار وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص الذي لا يختص به بل هو وافق طائفة من قوم
مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام ع مع كونه من اهل المدينة مع
من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجية ومع عدمها التوقف ثم انّما
اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظ
ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو
كلام الحكيم والقول بغلبة ثبوت الاحكام الشايعة لو كان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم والاوجه الاخير والظ انه اذا قال
فلان بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء مط **قانون** اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى
من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات الاولى ان المشترك حقيقة في كل
واحد من معانيه قد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عيّن الواضع اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح
به التخاطب وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فانه لا يدل على المعنى بنفسه
بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما
نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليها اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة
حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى تنصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد
فيتوقف فهم المعنى المراد حينئذ على قرينة اخرى ولا يتحقق لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى
قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك فقد يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع فيه الحيثيتان لا يقال ان مدلول المشترك عند
الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لانا نقول
الاجمال انما هو بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح اخر كاستعمال الفعل في مطلق الحدث
في اصطلاح النحوي لانه حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا اليه في اول الكتاب
الثانية ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا
في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا توضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع
بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء اخر او كان للمعنى شريك اخر في ارادة الواضع بان يريد لا لدلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك
المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع يصرح باني اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه
شيء اخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد وفي حال الانفراد
لا بشرط الانفراد حتى تكون الوحدة جزء للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى
والوحدة فلا ينافيه ما يفهم من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الواحد و
قد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا هو جزئي حقيقي وان
كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الجعليتين الحاصلتين من ملاحظة انضمام معنى الغير
وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد
لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد فان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسميتك ولدك هل تجد من نفسك الا
بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد الوحدة او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو
باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت تلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي

[illegible]

توقيفي لا يجوز التمسك فيه بما علم وضع الواضع له وفيما لم نعلم فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال
اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى الذي علم الوحدة لا بشرط الوحدة الثالثة المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز التمسك بما لم يحصل الرخصة
من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي فلا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا وان
الرخصة في اي نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذا حصل الرخصة في كليها
وهذه الرخصة ليست منحصرة من العرب بتصريح منه بل يحصل لنا من استقراء استعمالاته الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من
الاستعمالات في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات
اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد تلك الاستعمالات الجزئيات في صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او
نوع من انواع جنس منها ولم يوجد فيه صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس فالذي نجد الرخصة من انفسنا هو الحكم
بالتجويز فيما لم نطلع عليه من جزئيات سائر ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال لا في جزئيات
الصنف الاخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك
فيما كان للكل تركيب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز القياس
باستعمال سائر الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع
للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم واليد في الاصابع الى
نصف الكف في اية السرقة والى المرفق في اية الوضوء والى الزند في اية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا انا
وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفردا منفردا اعني لا يريد
في الاستعمال الواحد الا معنى مجازيا واحدا وبالجملة المجازات المستعملة وحدانية غالبا ولم يحصل لنا العلم بتجويزهم استعمال
اللفظ في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة
الرابعة المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان والافراد من ماهية واحدة لا الشيئان والاشياء المتفقان في الاسم فيكون حقيقة
في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير من علائم المجاز فان شئت اختبر نفسك في مثل رأيت مسلمين او مسلمين
فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم او الرجال المسمون بمسلم فيعتبر في الاعلام المثناة
والمجموعة مفهوم كلي في مفردها مجازا مثل المسمى بمسلم او المسمى بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية
مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزم الاشتراك في مثل عينين اذ لو جوزنا استعمالها حقيقة في الشمس والميزان او البصر
والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم فيهما قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيكثر
الاحتياج الى القرائن الخامسة المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر اذا
كان خاليا عن اللام او التنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء واذا لحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية
غير معينة واذا لحقه الالف والنون او الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك الماهية واذا لحقه الالف واللام فاما
ان يشار بها الى الفرد اولا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود
الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول
حرف النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا
فلا شيء يوجب دخول معنى اخر من معانيه فيما دخله حرف النفي اذا مهد لك هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر
من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل منهما على البدل بان يكون كل واحد منهما

منا طا الحكم والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وقد يسمى ذلك بعموم
الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فقط واما مجازا
فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركب حقيقي كما مرت
اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها
الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي
عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية من ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول
عنه في استعماله فيه في غير حال الانفراد بل استعماله فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم
ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره
بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى
باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له ففيه ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال واحد
في مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى موارد استعمالات العرب واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في
المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين او افراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك
وتكثر الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان اطلاق
المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى ما لحقه علامتهما لا الى العلامة والملحق به معا فان الالف والنون ونحوهما لا ينفكان عنهما
بحال في حال من الاحوال فان لفظ عينان او عيون مثلا يراد به الشيئان سواء اريد منهما الفردين من عين او شيئين مسميين
بالعين انما المتفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منهما اعني الاستعمال الحقيقي الماهية المعينة الواحدة ويثنى بالالف
والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ
الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا له افراد فيشار بالالف والنون الى الفردين من المسمى بالعين
او اكثر وهذا او نحو ما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامة
ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية او التعدد بل الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص اعني ما يراد بها اثنان من ماهية او افراد منها
فيكون التثنية والجمع مستبدا بوضع على حدة فيمكن القول بالتجوز في هذا اللفظ بالجمع فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة
الفردين من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشابهين لفردين
من ماهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك
اللفظي بالمعنوي فيكون استعمالا الا ان ذلك لا يثمر فائدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع
في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا انما يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجازي اعني
عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه
وهو لا يفيد ونوجه فيه مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة نظير الثمرة
الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان على التقديرين لا الطبيعة
كما لا يخفى على المتامل فيه ولو افقه على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية والجمع من كونه من باب الاستعمال واما في النفي
فيظهر الكلام فيه مما مر وان حقيقته في نفي جميع افراد ماهية واحدة وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين
مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري التكلف الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعمال ثم ان بعض من جوز استعمال

المشترك في اكثر من معنى حقيقة افرط في القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نهج اخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك او سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا لم يذكر في الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال بهما على ظهورهما في ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع ههنا موجودة واما حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا واحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر والجواب عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد فبانتفاء المانع منه لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا فبتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزء للموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرار المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما يقال زيدان في زيدين وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال المعنى الانفرادي في الارادة كما حققنا سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان ولا بد فالاولى ان يبنى العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يراد بهما ذكرنا من الاستعمال ثانيا وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه في المثبت حق وجوابه عن التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد الماهية المثبتة لا في المشتركات في الاسم كما حققنا الا ان يراد الاستعمال ثانيا كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون ح له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المجموع ثانيا لكل واحد منهما منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذا مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا **قانون** اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما مناطا للحكم ومورِدا للنفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة من ان وضع الحقايق والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف فمع القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضع له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني المجازية الاخر ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند

المعنى

اجتماع

الشيء معاند له ومناط هذا الاستدلال عدم جواز الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد
اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما لقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا واما عن ارادة المعنى
الحقيقي مطلقا فلا يعني ان مرجع قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط واما هو مع الرجل الشجاع
فلا وايضا قد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي
وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هي المانعة عن ارادته بالذات لا مطلقا فكذا يمكن ان يدفع
بان مرادنا منها المانعة عن ارادته منفردا فمن اين يحكم بان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما موردا للنفي والاثبات اقول ويمكن
الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا معه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا
في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يدفعه ان ذلك مناقشة لفظية فانما له ان يرجع الى عدم
تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه استعمالا في المفهومين
كما مر نظير ذلك في جواب حجة المانع مطلقا في المبحث السابق فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان
ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان غير معلوم لا مجتمعا مع الكل ولا بالذات بل عدمه
معلوم غاية الامر فهمهما معا لتبعية لا بمعنى القصد اليهما بدلالة الالتزام او فهمهما من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه
بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الاية على اقل الحمل وهذه الدلالة
متروكة في نظر ارباب الفن وايضا المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى
وقد يعترض ايضا بان النزاع المبحوث عنه في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما
استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز
الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب عنه للتسامح اولا فيما قيل انه انما يتم لو قلنا
ان الكناية هي ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا
احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا اذ لا يبقى ح استعمال
اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض اذ اللفظ لم يستعمل ح في المعنى الموضوع له
والغير الموضوع له معا وصرح بانهم في تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازاني في شرح المفتاح واما ثانيا فبانا
نجعل البحث فيما بينا فرضنا وجود القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية ويدفعه انه اذا اريد بقيام القرينة
قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة مثل
المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا
فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتدبر وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما تمنع عن ارادتها بتلك
الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليهما فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ
معا هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة على حدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان
دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي على ما صرح هو رحمه الله به ايضا في حواشيه وقال انه هو المراد في
المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منهما بعنوان الكل

الافراد

[illegible]

الا ادى لبعضنا ان المعنيان متضامّتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم له وجه ان يريد من التنافي ارادة هذا وهذا لا كل
واحد كما هو التحقيق مع انا نقول ان الاستعمال لا يعقل فيه تعدد وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم منافاة الارادة الحقيقية للمجاز
معنا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت
بطلانه وزاد من قال مع ذلك بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه
وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه
واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبر في الموضوع له فيكون مجازا ببناء ان المعنى الموضوع له هو المعنى
الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين على سبيل الكل الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون
مجازا لا انه يراد به معنى يشتمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب يعرف بما تقدم من بطلان اصل الجواز
واضح واما ما فصل بان المراد في محل النزاع ان المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز
معاند للحقيقة من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان اريد مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد فيجب
المجاز لان المعنى الحقيقي يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده ففيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق
بين الكناية والمجاز لان المفروض ان المجاز انما حصل باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه يجتمع ارادته مع المعنى المجازي ان القرينة
كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان تكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الاخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة تمنع
عن المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها ايضا كما فيما نحن فيه فان المفروض وجوب اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا
كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقائق والمجازات وحدانية فلا
ولعله **قانون** المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدأ دون ما وجد المبدأ فيه وانقضى
التكلم فقط كما توهم بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما امس او سيصير قائما مجازا والظاهر ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة
ومجازا فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك اطلاقه على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او اطلاقه
عليه بعلاقة الاول اليه والظاهر ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل ضارب
في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدأ
اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدأ في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الذي قام
به خلاف فهذا يعبر بارادة ما حصل له المبدأ او انقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه احسن واظهر
الثمرة مثل قولنا كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف نعم اذا قلنا كان زيد
قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا ايضا ومن هنا يظهر لك جواز اجراء هذين التعبيرين فيما لم
يتلبس بعد بالمبدأ ايضا ثم وهناك تعبيران اخران احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ بعلاقة ما كان عليه وثانيهما
استعماله فيما حصل له المبدأ في الجملة اي ما اخرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر
ان المعنى الاخير مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم ان محل الخلاف
فقول ان المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال اخر منتشرة ولعل
انهاها بعضهم الى [illegible] كل واحد من الطرفين في مقام الجزم والتشبث بحجة فيفصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدأ من المصادر
السيالة كالتكلم والاخبار وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون غيره واخرى فرقوا بين ما لو كان المبدأ احدوثيا او ثبوتيا

[illegible]

فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى فرقوا بين ما طرأ الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول كالسواد ولو بعد البياض او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترط في الثاني دون الاول وعلى الاول يكون مجازا مطلقا لنا وجوه الاول تبادر الغير منه وهو المتلبس بالمبدأ وهو علامة المجاز والثاني انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر مرارا وما يقال من ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاعم من الثلاثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك فضعيف لانه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك وعما ينادي ببطلانه ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه في الماضي وفي الحال دون الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فبعد عدم صدق مفهوم الابيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهومه اطلاق على غير ما وضع له ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مرادهم لا يشترط بقاء المبدأ هو المعنى العام والا فلا منافاة ح ولا يلزم اجتماع الضدين الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن نتبادر منه حصول المبدأ في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس واحدا من الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل الا ان يقال انهم يريدون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلاثة ليخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يجاب بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فبمقتضى الوضع الاول له وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي التبادر من جهة انما هو الحال لغة فان في ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو التلبس والحاصل ان تحقق المبدأ شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة او اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رايت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء فلا بد من ملاحظة هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدأ حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه الزمان الماضي فهو حقيقة وان مضى في زمان التكلم كذا وقد يكون ذلك في الاستقبال كقولك سأشتري ماء صافيا وكذلك الحال في الجوامد كقولك اشرب عصيرا او خمرا او ساشتري خمرا فانه حقيقة ولو كان ما اشتريه لم يصر حين التكلم خمرا حجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلاثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه او خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه مع انه ينافي الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع قد عرفته حجة مشترطي بقاء المبدأ فيما لم يكن المبدأ من المصادر السيالة امتناع بقائها لانها تنقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول الجزء الاخير غير متحقق وبعده منعدم والحق انه في العرف ليس كذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولم يصرف عنه انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بقدر التنفس او ابتلاع ريق او شرب الماء ايضا في بعض الاحيان حجة من اشترط البقاء في الحدوث دون الثبوت انه لو كان شرطا مطلقا للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا في المدركة ح حجة من خص الاشتراط بما طرأ على المحل ضد وجودي انه لو لم يكن كذا

يلزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا
يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة و
عرفا ايضا ووجهه من اشتراط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال
بمثل قوله الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق
بل المعتبر تحققه في احد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الايات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون
المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة اقول ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد
يتخير بان يراد ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الجملة بمعنى المعنى العام السابق او ما هو اعم منه لتشمل الاستقبال
وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال واخويه محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده
وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلنا
حقيقة في القدر المشترك ايضا للزم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما عليه قرينة المجاز مع ان الاستدلال بها على من لم
يتلبس بعد من الاطلاق او لم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات لا تثبت
الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره واما على ما حققنا موضع النزاع من عدم
مدخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا سواء كان
تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا ينافي ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان طال المدة لان اجراء الحكم ثابت بالاستصحاب
وغيره من الادلة **تنبيه** ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون المبدأ حالا كالضارب والمضروب وقد
تكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال
والملكة والحرفة كالقاري والكاتب والمتعلم والتلبس وعدم التلبس فيها وفي كل منها فالذي يضر بالتلبس في الملكة هو زوالها
بسبب حصول النسيان وفي الصناعات الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما
او يومين بل وشهرا او شهرين ايضا مع ارادة العود غير مضر ويصدق على من لم يعرض و قصد العود في العرف انه
متلبس بالمبدأ فيهما وان طرأ الضد الوجودي لاصل ذلك الفعل ايضا واما في الاحوال فالتلبس فيها ايضا يختلف في العرف فاما
في الصفات الثابتة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيرهما كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرية والباطنية فالمعتبر
بقاء نفس الصفات وقد اختلط على بعض المتاخرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في التفصيل فقال ان اطلاق المشتق
باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف
ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ او راغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرأ الضد الوجودي اولا لانهم يطلقون
على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد
الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات هذه الافعال مما يأبى عنه الطبع
السليم في اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مباديها على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه
اذا تحقق ذلك فنقول انهم جعلوا ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغي التامل في موضع الثمرة
منها فان المثمرة يجوز ان يكون المبدأ فيها هو الملكة فان للشجرة ايضا يتصور نظير ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يضر
عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدأ فيها الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها
شبيه النسيان للانسان ويجوز ان يكون هو الحال والحال ايضا يحتمل معنيين احدهما صيرورتها ذا ثمرة مثل اغد البعير

والثاني المنع لمهو الحالي فعليك بالتدبر والتفرقة في كل موضع يرد عليك **الباب الاول** في الاوامر والنواهي وفيه
مقصدان **الاول** في الاوامر **قانون** الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار
العلو مع ذلك كما اختاره جماعة وسنشير اليه في آخر البحث والمراد بالعالي من كان له تفوق يوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو
الطلب من العالي وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشأن وغير ذلك فبعيد لعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك و
الاستعمال اعم من الحقيقة وظني ان من يقول بان الامر اعني المركب من ام ر حقيقة في الوجوب هو من يقول بالقول الاول فلا بد ان يقول
به ليناسب تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي لان الاستعلاء ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في الندب والدعاء كما لا
يخفى وهو الاظهر عندي للتبادر والآيات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون عن امره وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك وقوله صلى الله عليه وآله لبريرة بعد قولها اتأمرني يا رسول الله حيث طلب عنها مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا
شافع فكلما ثبت كونه امرا او صدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب لكن كون المشتقات من هذا المبدأ حقيقة في الوجوب
وكون المبدأ اعم كما ترى فالوجوب مأخوذ في مفهوم الامر فالتعريف الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدم افادته
الوجوب فلا بد ان لا يأخذ الوجوب في مفهوم الامر فاما من يقول بان الامر هو الطلب من العالي لا من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او
يأخذ الاستعلاء في مفهومه لكن الندب ايضا ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب
بتقسيمه الى الواجب والندب وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا يجدي
مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتخيير والتعجيز ونحوهما وكذا الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور
فان الطاعة اما فعل المأمور به الحقيقي او فعل المندوب لا فعل المأمور به الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المأمور به الحقيقي فلا يجدي
نفعا ولما كان العالي قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء
فلا بد ان يميز بين اقسام طلبه للتمييز بين الالفاظ التي يطلب بها حتى يعلم ايها امر وايها ندب وارشاد وقد ظهر لك ان الطلب اذا
كان بما يشتق من لفظ الامر كقوله امرتك بكذا او انت مأمور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو حقيقة فيه واما اذا كان الطلب
الحاصل بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته ودونك واخواته فهو الذي جعله الاصوليون اصلا
على حدة ومحل نزاع برأسه فنزاعهم في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب بخصوصه وعلى ما يوجد بها ان العالي اذا طلب شيئا بهذه اللفظ
هل يفهم منه الالزام والحتم الذي يستلزم مخالفته الذم والعقاب الذي هو الاثم مخالفة السافل للعالي حين الالزام حتى يثبت
حالة فيكون حقيقة في ذلك او مطلق الرجحان او غير ذلك وثانيهما ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة
هل تفيد الالزام والحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام
ثم يعرف الذم واللوم على الترك وعدمهما بعد معرفة حالهما او ثانيهما الصيغة مجازا لها ولكنه هل يفهم منه الالزام من الحال المستحق
تاركها اللوم والعقاب اولا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها مخصص عالم اوجب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاول الى
الثاني اذ الذي يظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص العالم وعلى هذا
فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت عن السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون
غير ذلك من الحال وعلى هذا فما استند اليه بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا
تفاوت نسبة الطالب فالوجوب شيء زائد والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيق بعد منع اختصاص الفرق بذلك
المعنى ثم تسليم ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضا يعني به الحتم والالزام فانه لا
ان حصول الذم والعقاب ثمة يحصل بالترك بخصوص العالم دون ما نحن فيه والحاصل ان الصيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن

نفيد

مفيد الوجوب للعرف بضميمة المقام بهم الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين
الاوليين بامكان المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة ارتفاع حكم المخالف لا بمن القول بالدلالة على
الالزام لغة في السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت عن السائل انها حقيقة فيه او مجاز فاستناد الفهم في دلالة
الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل النزاع
في خصوص الصيغة اذا صدرت من العالي وهو لا يلائم الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب انتهى واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال
المتقدم اصلا ولا يمشي الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ
في الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون اصل مشترك حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اريد كل منها
المرتبة والمنع على الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازا والذي
يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يتبادر عما هو محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرناه من الصور الثلث يجري
في لفظ الامر ايضا والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة ايضا
وعليك بالتامل فيما ذكرنا والتحقيق فان كلام القوم ههنا مشوش وربما وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط
وعدم التمييز بين الصور المتقدمة والله الهادي **قانون** اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناها على اقوال المشهور
بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وهو الطلب وقيل بالاشتراك
بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب في عرف الشارع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما والاباحة
لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول للشاعر فيا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لنا انه لا
يفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع منه فان معنى الوجوب غير امر بسيط اجمالي وهو الطلب
الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزاء كسائر الماهيات المركبة كالانسان والفرق بين هذا الطلب البسيط الاجمالي الحاصل
حال الصدور لعقل وحصول الطلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا
وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل على الوجوب وبما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا با
كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة والزيارة والجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يضر في ذلك
مع الالتزام بتأخير البيان عن وقت الخطاب بما فيها من الاوامر وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه
لعلنا ان هذا واجب وذلك مندوب بنفسه ظاهر والحاصل ان الدليل قام على ثبوت الحقيقة ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي
وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذلك استعمال الصيغة في الندب فقط بدون قرينة في اللفظ
وقد يستدل ايضا بايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وهو يفيد الوجوب بما ذكرنا
من دلالة السياق لا الصيغة ليحذر لاستلزام الورود والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم
الافرادي لا المجموعي ليرد النقض بمن لم يجمع المخالفات لكونه معصية وكل واحد منها على البدلية لا السالبة الكلية بمعنى لا يكون
شيء من اوامره لم يقع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم
للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية انما تدل على وجوب الامر الشرعي لا على الوجوب لغة واتيتم لا تدل على كلا الامرين
على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة التي يدعى انها المتنازع فيها ما صدق عليه الامر من الصيغ فلا يجب
ان الامر انما يصدق على الصيغة اذا كان الطلب على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها غير الندب
او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر طلب الفعل على جهة العلو طلب ما يقول

على سبيل الاستعلاء او طلب بالقول من العالي بعينه ودون ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا
ريب ان صيغة افعل الصادرة عن العالي بعينه يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يتم باستلزامه دلالة الامر على الوجوب
دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يحكم في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايضا فعلى هذا فلا معنى للنزاع في دلالة
صيغة افعل على الوجوب بل يكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق
ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما تستعمل في غير هذا المعنى
فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذلك افردوا البحث في كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب
انما هو للتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما دل التبادر عليه ايضا ومما
ينادي بذلك قوله صلعم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبه صلعم للسواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه
لابد من تضمين الامر معنى الاعراض ونحوه ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض
والتولي وهو انما يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان ذلك ليس الا توجيها لصحة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا
يخفى ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لاستحالته على الله وهو يفيد التهديد به
التهديد لا يجوز الا على ترك الواجب وهذه الاية ايضا لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل في خصوص امر الشارع الا ان يقال
ان المراد من قوله تعالى اسجدوا واقبل هذا او ان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث هو امر منه
تعالى وما يتوهم من ان التهديد بالعلة من جهة اكتناف الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة بوضعه
الشامل مدفوع بان هذا انما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملائكة لان حكاية احوال كل اهل لسان الاخرين انما تصح من الحكيم اذا
تكلم بما يقصد المطلب من لسان الاخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظاهر وما يقال ايضا ان الاستفهام تقريري
لا تمام الحجة فالغرض اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا انما يتم اذا كان
الامر للندب ايضا ففيه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على الله بل على ادم فيرجع بالنسبة الى الله الى محض المخالفة المنتجة للغير
المقصود بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من جهة العصبية وهذه شبهة ربما بعد من شبهها لفخر صدا المفسرين فافهم
ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر شاملا فيه تكذيبا
خلاف الظاهر ولهذا بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين على ان ذلك لجواز ذمهم على الجهتين ان كانوا من المكذبين ولخصهما الذم
بهم جاء ويل للمكذبين ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب
بما مر في القانون السابق وبقوله واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيئتنا يفيد الندب وفيه اولا انه
غير المشية بل العدل الى ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم
جميع ذلك فانما يدل على ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في اللغة كذا والكلام في عدم دلالة على حكم الصيغة نظير ما مر
حجة القول بكونها حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر في اوائل القانون مع جوابه ان الحقيقة او الوضع خير من الاشتراك والمجاز
لو قيل بوضعها للكل منهما على حدة او لاحدهما فقط وجوابه ان المصير الى الحقيقة انما هو لاجل الدليل الذي قدمناه وانه خير من الاشتراك
بينه وبين الوجوب مع ان المجاز الارجح على ما ذكروا ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز اكثر لان المجاز
على المختار مختص بالندب الا ان يقال ان الشارع من جهة الاستعمال عموم المجاز على المختار ايضا وهو مجاز شايع لا اشد منه كما توهمه
صاحب الحجة الاشتراك اللفظي بينهما لعله للاستعمال فيهما والاصل في الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها ونحن قد
دللنا على كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر

الطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول مدفوع بان الظاهر ان استدلالهم من جهة دلالة اللغة
والاصل عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض
الايات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه
منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا
ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الايات الدالة على ذم من لم يطعهم مثل من يطع
الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب طاعة الائمة وان
اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان ندبا
فندب والحاصل انا لا نم دلالة هذه الايات والاخبار الا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما
طلبوا بصيغة افعل وما في معناها مع ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واشياعهما
كما قيل والاتباع اعم من المدعى كما لا يخفى حجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في النقل
والاحاد منه لا يفيد العلم والتواتر منه مفقود لان العادة تقضي بالاطلاع لمن يجب بجهده ليس فليس والجواب منع اشتراط
العلم اولا بل يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين مع الخطاء مما ذكرنا وكذا
جوابه قانون تنبيه قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ان استعمال صيغة الامر في الندب
كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في
اثبات وجوب امر بمجرد وروده الامر به عنهم وتبعه بعض من تاخر عنه كصاحب الذخيرة ويرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم
في الندب بلا قرينة حالية او لفظية وفهم ارادة الندب من دليل الخروج ولم يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز الراجح انما هو ما يتبادر مع
قطع النظر عن الوضع واما معرفتنا وان مع الحقيقة ثم الاول والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب
الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال فيه في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها
استعمالها في المعاني الشرعية
حقايق شرعية في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو منهم
وكل العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا تلك الكثرة انما حصلت بملاحظة مجموع روايات مجموع الرواة
عن مجموع الائمة والكثرة على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد واحد منهم قانون اذا وقع الامر عقيب الحظر او في
مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب او مجازا في الندب والاباحة والتوقف او تبعيتها
لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل وعدم الحرج به او رفع المنع السابق
بمعنى ارجحيته في النظر من الوجوب اذ ما تقدم من تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي
اذا خلا المقام عن قرينة مرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها الظن
به مع كون اصل الحقيقة في النظر فالمقصود انه ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة
المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقي او المجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور ولما كان قرينة الشهرة ليست من قبيل
القرائن الاخر وكانت منضبطة افردوا الكلام فيها في باب تعارض الاحوال الا ان الدوران والتعارض حاصل في
القرائن لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك واعتمد
على ذلك تتبع موارد الاستعمالات لو تتبعتها وتاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحقه
لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع وقد مر عن فوائدها من اصل

الى حقيقتها فقد اشتهر البناء لعلهم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وامر الحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع وقال الآخر
مضافا الى ان المقتضي وهو الادلة الدالة على الوجوب موجود والمانع منه مفقود لان الاحتمال انما في الوجوب وفيه اما اولا فلان المراد
من الامر هنا ما هو بعد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاة ثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب لم يثبت من جهة
هذا الامر فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود واكثرهم قد صرحوا بان هذا الدليل ضعيف لان المقتضي موجود اعني
صيغة الامر بما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد الحظر ولا يجوز الانتقال منه الى الضد لان
الاباحة ايضا ضد له اقول بل المانع موجود وهو قرينة المقام كما بيناه ولا تدل الادلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لانها لا تنافي عدم دلالتها
على خصوص موضع باعتبار القرينة كما في سائر المجازات واما المثال المذكور والآيات المذكورة فالجواب عنها ان محل النزاع
هو ما اذا حظر عن شيء تحريما او تنزيها ثم امر به ونحن ما كنا فيه نخرجه عن حقيقته الحقيقية او التنزيهية والمراد من قولنا ان ما
ورد الامر بعد الحظر ليس حقيقة بل انما هو رخصة فيه ان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا نمنع من ثبوت الوجوب في
موضع اخر مع ان مثل قول المولى للعبد بعد منعه عن الخروج عن الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر لم يتعين بما
نهى عنه من المحظور خروجه من الحبس من حيث هو خروج عن الحبس والمامور به هو خروجه ذاهبا الى المكتب ولا يضر هذا ايضا لانه لا يعطي
الوجوب فيما نحن فيه فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا غير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول المنع فيرجع الى الحكم الاول
وهذا ايضا لانه ... على الوجوب ... وكذلك وجوب الحائض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارجي لانه
ايضا من النسك ولعلك بالتامل فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة القائلين بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما
القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للوجوب فاذا انتفى الدلالة عليه بسبب ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد الحظر
ما ذكرنا تقدر على الابطال في التتمة واما توهم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة بما عرفت فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين الخاص و
العام قانون المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا
وقيل تدل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا بشرط عدمه
فالاتيان على المرة لا يكون امتثالا الا ولا محالة ... من بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا
بين مصرح بحصول الامتثال بالاتيان بما زاد وقائل بانه ... فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد وبين
قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول فيه المرة فلم يكن
... ولم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثاني فيها فينتفي ثمرة النزاع بينها ايضا وذكر
من الاحتمال الذي ينشأ من القول بكونه ما لم يرد عليه من الشارع دليل تشريعها حراما كما هو المشهور المحقق وعليه ... على الاول
هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل الا على طلب الماهية ولكن الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى
لان الامر لا يقتضي الاجزاء وامتثال بما زاد وثالثا تشريع محرم لكون احكام الشرع توقيفية موقوفة على التوقيف لنا ان الاوامر
وسائر المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وما
قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل سائر
المقيدة ضمنا الطبيعة فهو خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من فردها لان العام لا يدل على الخاص و
العارضة لهذه المادة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف واللغة وبعنوان الايجاب والالزام كما مر والاصل عدم ارادة شيء اخر
معها فما قيل من ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه معرض للمنع ومعنا هيئة القائلين بالتكرار الامر بالنهي بجامع

[illegible]

الطلب لا انه في المتنوع العادي لا انه في الجهة كما مر وقد يقال النهي يقتضي استغراق الاوقات كما سيجي بخلاف الامر فاوله واما ان الامر
عام في كل وقت بخلاف تكرار المامور به وتوهم بانه لو لم يكن للدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع بانه
من دليل خارج كما انه نفع كيفية التكرار المعروفة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يقتضي دوام الترك ويلزم تكرار
فعل المامور به ضرورة منع الاستلزام اولا ان اريد بالضد الخاص كما سيجي ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا ان يريد لا ثالث
لهما كالحركة والسكون لعدم استواء ارتفاع النقيضين مطلقا ملازم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجي
دلالة خصوص النهي لكن في ضمن الامر على الدوام دائما لما هو تابع للامر لتما فدائما واتح وفي قوى قد اراد من الضد
العام اعني الترك فيسقط المدعي الاول لان يجي عليه البيان واحتجاج القائل بالمرة بان امتثال السيد امر والامر السيد بدخول
الدار يحصل بمرة من دون زيادة كذلك تسليمه من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول المرة و
عدمها فيما بين القول بالمرة والمذهب انما هو الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو اوجد افرادا متعددة في آن واحد مثل ان يقول
المامور بالعتق لعبيده المتعددة انتم احرار لوجه الله فعلى القول بالمذهب يحصل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما
على القول الثاني منها فيبتني ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه كما هو الاصح فيتخرج المط بانه
لو لصيغ الى التعيين ويكون عن معصية فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا غير ذكره ثم انما الواحد وان لم نقل بجوازه
فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويتخرج المط بالقرعة ايضا هذا وقد ذكره [illegible] بالنظر الى هذا
القول ايضا حصول الاثم بنفي الكلام في ذلك من صرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وهكذا مع قوله بالمذهب كصاحب [illegible]
والتحقيق انه ان اراد حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن المرة الاولى فحسن والا فنقول انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان
الامتثال قد حصل بالاولى جزما وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والاربع ففيه انه ان اريد التخيير الشرعي ففيها
من العقل في الواجب العيني فان الكلي المكلف به عين الا يمكن الاتيان به الا في ضمن الافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب
والعقل يحكم بجواز الاتيان باي فرد يتحقق في ضمنه الكلي فلا يعقل بعد ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة
المكلف فلا يبقى بعده وجه حتى يمكن الاتيان به بعده فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من العقل المدلول عليه بدلالة
الامر ففيه [illegible] مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة لانهما
حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل التخيير فيه مثل التسبيحة والثلث في الركوع ونحو
والركعة فان اعترض هذا ايضا وعلى هذا القائل ايضا انه كان يقول بانضمام المرة الثانية والثالثة وهكذا الى الوجوب والوجوب
بالتكرار وان كان يقول بالندب فيه انه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة
حقيقة في الوجوب وانت بعد التامل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلناه آنفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على
القول بالمذهب في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذلك يتم ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول الثاني
في المرة وعدمه فتدبر حتى يظهر لك حقيقة الامر **تذنيب** الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند
القائلين بدلالته على التكرار قولا واحدا لوجود المقتضي وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرر بالنسبة الى الامر المطلق واما
غيرهم فذهبوا الى عدمه [illegible] لانه عليه مع توهم العلية بمعنى كون الشرط او الوصف علة فيكون من باب المنصوص العلة
والمعتمد الذي نحن فيها ايضا [illegible] لعدم اعتباره المنصوص العلة مط وسيجي انشاء الله تحقيقها فلا افراط في
التفصيل ويتحرر المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوها فلا ينبغي التامل في تكرر الامر
بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان يدعى حملها على العموم لوقوعها في كلام

القول بالمعية ايضا احسن الظاهر ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع استعمال الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على ان مطلقها
المعية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع علم ان ماهيتها
خلاف لصورة الاشتراك فانه انما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به تحديده موكول الى
العرف فيتفاوت بتفاوت المامور به ونحوه كالسفر القريب الغير المحتاج الى تهيئة ما معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ان الظاهر
ان الكلام في المجرد عن القرائن وهذه الامور قرائن لجواز التاخير في الجملة فتدبر **تذنيب** اختلف القائلون بكون الامر للفور
في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان معنى افعل هل هو افعل في الزمان
الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل في
الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به قيل وهذا الكلام غير مفيد والفائدة في بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور
على تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة
والاستباق فمن اعتمد على الاول فلازمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فلازمه القول بالثبوت
لاطلاق اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يتعجل
فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا او منع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان
وجوب الفور للفضل لو ثبت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما ان
التوقيت من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى
تفريع المسألة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفات وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا
في مسألة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب اولا فاولا
لا ما ذكره والظاهر هو الحجة وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه لا يجب بالتقصير
بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله
فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكره من انه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج ففيه ان
الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما
يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضا ويسلم المساواة لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما
من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظاهر ان الموقت من الثاني وما ثبت فيه الفور من دليل خارج من الاول
ولذلك ترى الاصوليين يتنازعون في حجية مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ دالا [illegible] منطوقه
ومفهومه مختلفين في النفي والاثبات فافهم ذلك وانتظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم **قانون** اختلف
الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به مطلقا ام لا على اقوال ثالثها انه يقتضي الايجاب في السبب دون غيره ورابعها
في الشرط الشرعي دون غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب كما انه ينقسم باعتبار المكلف الى العيني
والكفائي وباعتبار المكلف به الى التعييني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها
الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب بالاصالة وعدمه الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى
المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة وتسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك لو اطلق
الامر ينصرف الى المطلق مع كون البحث مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان
كان في العادة او في نظر الامر واشتبه ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالثابتة ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق

على الاصح للشك او لاستصحاب في العبد التارك للامتثال المعاقب بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط لم ندركه ولاصالة عدم التقييد
يظهر من السيد المرتضى رحمه الله القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة
نعم استدل السيد لوجوب الواجب بالنسبة الى السبب فقط بكونه مطلقا بالنسبة اليه لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب
وتحرير الكلام فيه ان الشيء الذي يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته
فيخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه عدم شيء
بل يلزم من وجوده عدم شيء ولعل التقييد بقولنا لذاته احتراز عن مقارنة وجود السبب لعدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود
او قيام سبب اخر مقامه لاعدام الاول مقام فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية العادية
والشرعية والسبب والشرط قد يطلقان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يطلقان بالنسبة الى موضوع
الحكم ولا يتوقفان على وضع الشارع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني ومباحثه الاخرى انما الكلام في مقدمات
الواجب لا في مقدمات الوجوب وكل واحد منهما اما شرعي وعقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء
والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة النجاسة والعقلي كالنظر لحصول العلم الواجب والعادي كحز الرقبة
في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمأمور به والعادي كنصب
شيء من العقد لغسل البدن في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط
الصعود وسبب اذا عرفت هذا يظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يحصل انفكاكه عن المسبب مساوق
للعلة التامة او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرح به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها
وجوده كما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف
العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب تحصيل العلم فيكون هذا
ايضا مقدمة للوجود وايضا المقدمة اما تكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفي
اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الاناء بين المشتبهين والطيب من الشبهة المحصورة الرابعة
الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقيد وغير مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة منها لا وجه له الا توضيح هذا
المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط بما تنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورية اعم من المقدورية بالذات او بواسطة
فالافعال التوليدية كلها مقدورة اذ الحصول القدرة على المباشرية ولتعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية بالنسبة الى
المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى اخرى الخامسة قد يؤخذ الواجب المطلق ويراد منه
الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل في ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا المعنى الاول
وابن النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ افعل وما في معناه ايضا كالاجماع والعقل
وغيرهما ولذا كان بناء الاستدلال يتفاوت في بعض الادلة الاتية السادسة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى
توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال مما لا ريب فيه ذو مسكة والمراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي حصل من اللفظ
ويثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد او تكليفات وخطاب بامور احدها
الكون والثاني نصب السلم والتدرج بكل درجة درجة وغيرهما ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما وفي
ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها وربما يقال ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب
على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرام فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجمع مع الحرام

ونيه

وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غايته الامر عدم الثواب
واما البطلان فلانه يمكن للسفيه لو كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك
انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من
ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين وما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب
استدلالهم بدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فاثبت حرمة الضد
ويترتب عليه احكام من الفساد ونحوه فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب ترك الشيء كما ستحققه
بل مراده الخطاب الاصلي ووجه لما سيذكر ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا الثابت بدلالة الالتزام اما
لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما
هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه في كونه منفهما من اللفظ ايضا واما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام
بمعنى الترك فبعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم
العقل بعد التامل في الخطاب بحيث يحكم بكون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ليقصد
المتكلم ايضا بذلك الخطاب مثل بالتنبيه كوجوب المقدمة على ما ستحققه ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا
الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع وبين لذلك انه خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان
الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة محكمة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد
من الايتين او من احكام الطلب اما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فهو انما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب به بمعنى انه لا يجب الا
التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس بصابون
فلم يحكم بكونه اصليا واجبا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا اعتبار عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما
ستعرفه يجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر
ولذلك يحصل بالحرام ايضا بل بفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المامور به لا الى
نظير توابع الماهية في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه
مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها محل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في ذاتها ايضا
كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام ولا يكون بالخطاب الاصلي ليترتب عليه الثواب
ثم ان ههنا معنى اخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة بمعنى ان وجوب تحصيل الفعل
يحصل من الامر ووجوب ما يتوقف عليه يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع ففيهما خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان الرسول
الظاهر وثانيهما بلسان الرسول الباطن والى هذا ينظر استدلالهم الاتي على اثبات وجوب مطلق المقدمة ولنتكلم ان ذلك
لا يثبت انفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتدبر ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم
والمنطوق ان شاء الله تعالى فقد اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى
الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به
على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل
العلم بانحصار الحكمة فيها في شيء وعلم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول التقرب فانها لا تنفك عن النية
لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف او فيما

انه اذا اوفيها تفطنه وكان مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة مشروط وكذا اسنا في
مقدمة الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف وما لا تفطن
ولا يستشعر به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي لتحصيل الماء للوضوء ان جاءه من اعطاه الماء فسقط عنه ذلك السعي
ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين المقدور وغيره والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما
تحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله فالقائل بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل
هذه المقدمة هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه ثم انما يثاب على غسله لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير
فتحصل من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقدمته القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك
اذا تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا للاكثر الاصوليين وبعدمه مطلقا نقله البيضاوي في المنهاج عن بعض الاصوليين و
الشهيد الثاني في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه بعض الى السيد
وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد
وبتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمة الواجب المطلق والاقرب عندي عدم
الوجوب مطلقا لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين
واما الغير البين فهو ايضا مسلم بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يبعد ملاحظة الخطاب في تقديره والنسبة بينهما اشتراطا
وتحليلهن كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدماته الاخر وكذا لو
ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها اذ المذمة
والعقاب اما لقبحه او لحصول العصيان بتركها ولا يستقل العقل بكون ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا
بالذات وحصول العصيان بنفسه فهم العرف كما بينا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يجوز تركها
مقدمة ولا يجيز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من ذلك لا لدلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه
مقتضى للامر مشعورا به اذ حتى يقال انه ربما امر بشيء ولا يخطر بباله المقدمة فكيف يكون واجبا الا انما نحكم باستفادة كون
اقل الحمل ستة اشهر من الآيتين مع عدم كونه مقصودا في الآيتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم
ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين
واما المدح والثواب على فعلها فانكره بعض المحققين ونقله عن الغزالي ولا غائلة فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب وفيه
اشكال الا ان يقال بانه داخل تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه
يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فقد احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة
لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف بالمح والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا وكلاهما
باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى
بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين ايضا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية
بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ويجب اولا بالنقض بما لو ترك عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب
في القدرة فان قلت العصيان هو موجب لحصول التكليف بالمح ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما في من دخل دار قوم غصبا
او زنى بامراة فهو مكلف بالخروج وعدمه واخراج فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا المكلف هو سبب التكليف
بالمح لان الفعل كان مقدورا له اولا وهو بنفسه جعله غير مقدور ثانيا بالجهل وهو ان المقدور ولا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف

بشرط عدم المعلية لاحال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضت الكلام في اخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فنلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بسبب سوء اختيار المكلف بالحج وصيرورته ممتنعا بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يحيل العقل مثل ذلك ولا يرد عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة فيستظهر القائل بالوجوب بقوله ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه يكون واجبا وكيف كان انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على ترك المقدمة وان العقاب هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عنه هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا وان استقصينا التامل فجوزنا انفكاك حكم العقل هنا من الشرع فلم نقف على حجة يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل وان كان معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من الفرق بين قول المولى للعبد كن على السطح واوجبت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعده وبين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فانا ذا عاقبتك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا على ترك الترقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون الذم على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك عن تركها ولهم حجج اخرى ضعيفة اقويها ما ذكره بعض الفاضلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب فلما مر واما في السبب فلان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد سببه اذ القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب هنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا وجوده واجب ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يمشي في الشروط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف بالكل بسبب انتهاء الاحتياج الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب ههنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء السلسلة الى الواجب لا يستلزم الجبر كما تشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة ومما يؤيد ان النزاع في السبب قليل الجدوى ان تعلق الامر بالمسببات نادر بل الغالب التعلق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا فتبصر مما لا يخفى ان التعلق بالمسببات ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة ولا مناص لتعلق التكليف بالمسبب مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المتبادر من دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلالة ما قدمنا سابقا نعم يمكن ان يدعى ان الامر بالسبب اذا كان المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء المحترق في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن

[illegible]

الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازاً الا ان يكون نفس الاحراق مأموراً به و مكلفاً
دالا على وجوب المسبب اللزوم العقلي من جهة استحالة التحصيل للاحراق عنه وهذا هو مقتضى استدلال المستدل ايضاً فعلى هذا يخرج
الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر
حقيقة انما يوجه هناك الى السبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال
التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب كما في قولهم الملك احد الامير بفتح البلاد
فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزماً للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية ولكن
كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله
بما لا مزيد عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجباً لم يكن شرطاً والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتي بالمشروط اتياً بتمام المأمور به او لا والثاني باطل لان المفروض ان المأمور به هو نفس
المشروط فيلزم تمامية المأمور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هف واما بطلان التالي فواضح والدليل على عدم
الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المأمور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان
ببعض المأمور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المأمور به بل يختلف كيفية المأمور به بسببه كون ما يستلزم عدمه عدم
المأمور به واجباً اول الكلام وسيجيء بيان انه لا يلزم من عدمه الحرام ليس بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب فتبين من هذا اندفاع ما
قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة مع الطهارة ح يكون سبباً لايجاد الهيئة
المحصلة لحقيقة المأمور به فيكون واجباً لكونه سبباً مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجيء الكلام فيه
وفذلكة المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي التبعي ولكنه لا يدين مجال النزاع في شيء ثم ان سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط
الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضاً ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب تذنيبات الاول ربما يتوهم
انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كانت المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر
والجمعة معاً من اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة
الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتامل سيما بعد ما بينا من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع المتوهم ممنوع واما الكلام في النص
الوارد في بعض هذه الموارد فنحن ايضاً لا نتحاشى عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل
الوضوء اذ الوجوب فيه الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص
انما يحصل في كون الخطاب اصلياً او تبعياً فوجوب سائر المقدمات تبعي ووجوب مثل ذلك اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا
لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام
انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء ايضاً والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة
ليس امراً بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطاً من قبل الشارع ولا كونه مأموراً به بخطاب على حدة بل لا تضايف في ترتب العقاب
على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر وهو مصرح به في كلام جماعة من المحققين وفي
الخلاف في وجوب هذا القسم الذي تعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرازي في حاشية العضدي الثاني صرح جماعة بوجوب
الترك المستلزم لترك الواجب كالمطلقة المشتبهة فيما بين الاربع او اقل والذبيحة المحرمة في الذبائح المحصورة ونحوهما من باب
المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس
الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة يساعدنا وكيف ما كان فالذي نمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما

واما اذا توصل به بعد ارتكاب المحرم فلا يجوزه وتمام التحقيق في ذلك يجيء انشاء الله في اواخر الكتاب الثالث الثالث ان الكلام
في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام فيما تقدم ان القدر المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان آخر
كان يحكم المقدمة الخارجية وربما نقل الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو وهم وقد جعل العلامة من فروع
مسألة الصلاة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلاة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه

قانون الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا واما الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد
يستدعي رسم مقدمات الاولى الضد الخاص للمأمور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما العام
فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف
او مجازا للمناسبة والمجاورة والمراد في هذا البحث هو المعنى الثاني الثانية انه ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المأمور
به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان الاصل ربما
اذا المراد بعد فرضه ضدا وقد اعترف بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد
مقدمة لفعل ضده يكون فعل الضد علة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية
حصل في ذلك الاشتباه في المقامين مع انه وغرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي الاتية فانه جعل فعل المباح مقدمة
لترك الحرام يعني انه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكما ان ذلك باطل لانه من باب محض الاتفاق
فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال الوجودية الصادرة
ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المأمور به فانه لا يمكنه التخلف ابدا وقوله مع انه الظاهر انه اراد
لزوم الدور وهو غريب من ساحته لان المتنافيين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما ثبت
فعل الضد الاخر ايضا علة لتركه فان الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين
لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر واين هذا من التوقف
والظاهر ان منشأ توهمه النظر الى ان ترك الضد غالبا ليس بفعل ضده فحسب بل ذلك انه لا مدخلية لترك الضد بفعل ضده و
ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما مع عدم اتصاف المكلف
به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق ولم يثبت في الخارج حتى يتحقق توقف ثم دار الكلام غفلة الى حال الاتفاق والتفطن و
انكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو معنى ما
لا يتم الا به الاولى مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدمات ايضا فان قلنا اذا ترك الواجب ... فينتفي الواجب
فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فانه كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الشيء في نفس الامر لم يتفطن
به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح ذلك الحكم بالوجوب مع ما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما
ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف ولا لزوم الجبر ويتوهم كون الخطاب بالمقدمة قبيحا لا مع عدم
الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الاتصاف لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض اولا
الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا فلا اثم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب
على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كانت موقوفا عليه علم وجود الواجب وعدم التأثير في الوجود الخارج وفي نظر المكلف
لا يضر وهذا من ضيق الملتزم القائل بوجوب المقدمة فان احواله احكام الواجب على تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه
دين مع المطالبة وكان له ما يصرفه عن ادائه يلزمه عدم صحة عبادته من اول البلوغ الى آخر عمره غاية ما في الباب انه لا يثبت وقتا

على ترك الضد او لم يفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بمجرد
ان لا تفعل وفي تلك صح انه غير مسلم كما سيجيء لانتفاء ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثالثة المباح يجوز تركه
خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه شبهة المعض فقد يورد ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب
عنده لا غير وقد يورد ان مراده ان كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه
في تعليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو ملازم الوجود مع فعل من الافعال فكل ما يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف
المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقارنين في الوجود الا في العلة
والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب وفيه انه لا يرفع
الاشكال لانه يقول ح يكون احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب
حراما كالصلوة لترك الواجب بتقديم اعتبار الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس
بمقدمة مطلقا اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا باتيان شيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة
وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا تفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج
الى شيء اصلا بل وقد يكون المكلف ح خاليا عن كل فعل ان قلنا بفناء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر وكذلك ان
قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه نعم لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايضا اللهم الا ان
بالنظر الى ما حققناه سابقا في مقدمة القانون السابق من ان المقدمات قد تكون غير محدودات وانه قد يقوم غير المعهود
مقام المقدور وان المباح لاحد الافراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه ومقام سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل
مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف ايضا من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار
ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة
والغير المقدورات سقط الا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا يثبت
كونه احد افراد المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك
الحرام اصلا ومطلقا وانه من مقارنات الانتفاء فيه مط ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا لو لم نشتغل بترك الحرام على فعل [illegible]
بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيحه فيما علقناه على تهذيب العلامة
الرابعة موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين
فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقادير اما كلاهما مضيقان
او موسعان او مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مط ومع سعتهما التخيير مط واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة التخيير مط الا اذا
كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية اذا تمهدت هذه فنقول
يكثر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او
الاستلزام اللفظي او العقلي وربما كان بعض الخلافات في الاقوال في المسئلة في غاية السخافة فنفصل الكلام في بيان مقامين
الاول الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهم بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء
مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه انا نصدق عن ان ترتب العقاب على تركه والمنع عنه فالمنع عن
الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم وسنذكر ما اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على

الوجوب فنصرها فالصيغة تدل عليه التزاما بيّنا بالمعنى الاعم والقول بالعدم منقول عن السيد وبعض العامة محتجا بان
الآمر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مطلقا حتى اجمالا ممنوع وهو يكفي ولذلك قلنا يكون اللزوم بينا بالمعنى
الاعم مع ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن في ذلك خارج عن محل النزاع وكما ان القول بالعينية في
الضد الخاص افراط فهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع الذي في الحقيقة عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص
والمثبتون بين من يظهر منه الالتزام به اللفظية ومن يظهر منه الالتزام به العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة
عن المسجد على قولنا لا تصل ونحوه باحدى الدلالات الثلاث اما المطابقة فظ وكذا التضمن وقد مر ما يمكن ان يبطل
به بطريق اولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه ممنوع كما هو ظاهر ولم يدعه الخصم ايض كما يظهر من دليلهم الآتي
واما البين بالمعنى الاعم فايض غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر قاصدا حرمة الضد
وسيبطل ما اثبت به الخصم ذلك نعم يدل عليه دلالة التبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ايض انما يتم لو ثبت
ان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوب تركه مبني على الوجوب التبعي لا يبعد الا ان ترك الضد مطلوب الامر تبعا بمعنى
ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يترتب على ذلك عقاب على ترك الترك
بمعنى فعل الضد فلا يترتب فيما كما مر في الاشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان امر الايجاب طلب فعل يذم على
تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضد والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما
لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل اذ المحققون من ان مطلق ترك الفعل ايض مقدور بسبب القدرة
على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك المامور به والمدخلية الغير والاكراه وفيهم ان اريد به
مطلق صرف عنان الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يبعد تسليم الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى
سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام معلوم لا اصل كالامر ولا يضر لما اسند المستدل لكنه ايض هو ذلك والذي هو مورد النقاش
هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من رسالة الفرع الفقه واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه وبرد في بالاستلزام
العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك لا ان الا العقلي محض السمع فانه ليس من محل النزاع في الاول ان ترك
الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين
بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة مطلقا
اصلا وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما ذكر في الاشارة وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي
يقتضي اختصاصها بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى
اذ لعله الصارف بالاختيار لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه
مكلف بتحصيل الواجب مكلف بتحصيل ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثامنة ما ينفعك هنا
وقد اجيب عنه بانه لو سلم القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم حال ارادة الفعل واذا كان لصارف فلا امر بالفعل
والا لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط
فعليتها ثم وجودها لا بد ان يكون في حال الارادة فهو غير محل النزاع ويظهر ما ذكرنا ايض من ذلك في المقدمة الثامنة الثاني
ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب بانا لا الاستلزام ان اريد به محض المقارنة
في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى في الاشتراط بتقلوا المتلازمين وان اريد كونه من جملة
مقدماته وان لم يكن سببا وعلة فقد بيّن منع الكبرى بل الصغرى ايض وان اريد عليه فعل الضد لترك المامور به او كونها

معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستحالة عدم التسلسل من وجوب العلة وجوب المسبب دون السبب ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته ولكنهما مخولين فيما عرفت بان الصلاة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فعل المانع ابدا سيما بملاحظة انه فعل على الضد طبعا الا ان يجبر على فعل الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف ح فليس فعل الضد علة ولا موجب لترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل يكون من مقدماته اولى الظاهر ان مراد المجيب بالعلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره انما لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب السبب لا يدل على وجوب المسبب فضلا عن شمله الكلام في علة الحرام بل الظاهر ان كلا لو اراد من العلة العلة التامة ايض وكذلك اذا كانا معلولين لعلة واحدة لان انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علة له فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وقد عرفت انه توصلي يتحقق بترك الواجب على ما م او لا صلة الخطاب توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب الطهارة واما من جهة استفادة ذلك من موارد احكام الشرع تتبع موارده فغير انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك عدم الحظر في فتوى الفقهاء بكراهة صنايع تجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا او ما يتم به لان العقل لا يستحيل كون الشيء حراما من دون علته بل يستبعد ولا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الامر بالتكليف بالتحول الثالث لو لم يحرم الضد تلبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن كونه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها فورا مخصوصة بما لو يكن المكلف متلبسا بواجب اولى منها في حال الاختيار الشيء الاول وتسليم ان هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة

تنبيهان الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب حاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالضدين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر وفيه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا اذ لا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في ان معين من آناته وهذا نظير ما سيجي تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في شيء له واحد مع تعدد الجهة فان الشارع هو اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في الدار المغصوبة الثاني ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر وادعاء العينية لا يلائم ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء وان قلنا بالدلالة على الامر بضد ما بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد الا ان التحقيق ايضا فيه قولان وقد يقال لو دل على النهي عن الضد تنزيها لصار جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالندب باسره والحق عدم الدلالة فيه ايض ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايض

فصل

لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا انه يكون بدلا عما

هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة فمنها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله تعالى لكن يسقط به وبالآخر وهذا ايضا للمعتزلة ومنها ما يتبرّأ كل من الفريقين منه وينسبه الى الآخر وهو ما يختاره المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة مخالفة للاجماع والاعتبار فالعمدة الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تصور معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والازم التخيير بين فعل الواجب وتركه ويندفع بان المراد التخيير في افراده فيوصف بها المتعلق ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كلها مخيّر في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي والجزئي جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متأصل وعلة للافراد سابق عليها مبنا وقد يجتمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال الخاصة ايضا بالكفارات فعلى هذا يتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك لكنه قليل الفائدة في نفسه وما يمكن ان يكون ثمرة النزاع انه اذا نذر ان يأتي بما تعلّق به خطاب شرعي تعلق الوجوب من الشارع بخصوصه فيبرّ نذره بالاتيان بخصال الكفارات الثلث على الاول بخلافه على مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بخصالها بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون بالنص من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون بكلية او لاحد الشيئين او الاشياء معا واذا ثبت تعلق الامر بواحد منهم كما هو محقق في محله والنص الظاهر يجب العمل بمقتضى ظاهره بكل وجه ولما كان اصل هذا البحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك مع قليل الجدوى في سائر الاقوال وعليها وقد اطلنا الكلام في حواشينا على التهذيب **فائدة** قد ذكرنا ان المكلف بالواجبات العينية مخيّر في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض في الامتثال بالامر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وبأكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد تكون متفقات في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والتسبيحة والخمسة في منزوحات ... اختلف في اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل الفعل الزائد كما في التسبيحة والاربعين في الثاني فلا يتصف بالوجوب لتحقق حصول الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال وحصول احد الافراد في الثاني وان لم يكن ذلك فواجب كله لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون واجبا زيد وهذا هو ... من اطلق الوجوب وغفل عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزائد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يكون واجبا وفيه ان الاقل بدل من المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن يمسح بثلث اصابع اذا اقصد كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب احدها وهو اكمل افراده ويمكن حمل التمام ماهية مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا بين مجرد الزايد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام اولا فتدبر في المسائل الامكنة ولا تغفل **قانون** لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت يساويه كصوم شهر رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه للزوم المحال واطلاق الاداء على مجموع الصلوة مع كون بعضها في الوقت اصطلاح او من جهة النص للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع وضعف كونه قاضيا مطلقا او لما وقع خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسّع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه

شرعًا اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما قيل من انه يستلزم لزوم ترك الواجب وهو باطل كما في الاشراط لم لو ترك في جميع
الوقت فكما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقائق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقائق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت
ونظير ذلك التوسعة في المكان كالوقوف بعرفات وغيرها واما وقوعه فللامر بصلاة الظهر وصلاة الزوال وغيرهما فلما كان تطبيق
اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب كذا الكون الى انقضاء الوقت
ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر فينبغي ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت الحكم
لنا اخلال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزمه التجشم في تاويل امثال هذه الاوامر فافترقوا على مذاهب فذهب بعض
الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته
قضاء والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو اذا ترك راسا لا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب
على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا او لا على المعصية فانه لا عفو حينئذ فيها فالتوسعة في وقت
العفو احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول للزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلاة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في ما لا
من جهة سبب الا في الاخر مع ان بطلان التالي على قوله ايضا مم للنقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس اما عن فقد
فيه في الا ... بعض الحنفية الى الاختصاص بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التاخير لولاه وهو منتف بالاجماع وفيه ان
الاجماع ثم لو اريد اصل المعصية ومع حصول العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فحصل الفاد
وقيل انه ان اتى فان لم يدرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل فعله في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض لعله ان الوقت
مشروط بادراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بيناه وقد ذكروا في تقرير وجوها برجوعها ذكرنا هنا في حواشي العنب
لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل من الوقت بدلية العزم عليه كما يشعر به
الوقت فيجب فيها او الواجب الاول لان الظاهر ان المدلول هو الفعل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات واما سائر الادلة فمدخولة
مثل انه لا يعلم مساواة البدل والمبدل والفعل واحد العزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل مسقط للتكليف دون
العزم وفيهما ان البدل هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى القطع بان الامتثال انما بالفعل يحصل من غير جهة
... وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل ههنا تابع مسبب عن ...
... انه على القول بالترتيب كتحصيل الظن بوقوع الكفاف عند تركه فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهه
لا تعبد في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما انفصل عن المندوب وفيه انه الكلام في الفرد الاخير واما في الجملة
قبل تحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت وبلزوم خلو الترك عن بدلها اذا مات فجأة ولا اثم لجواز التاخير وفيه
ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة وهو صادق عليه لو لم يفعله ولا سائر الافراد مع ظن الوقت او مع فرض بقائه الى اخر
الوقت لا يستحق العقاب وسيجيء انه يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت فجأة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب بانه لو
لم تساو في الوقت وقبله فخرج عن الوجوب فيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو جزء الاخر من جنسه بخلاف
ما قبل الوقت وبانه يلتبس خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر
بمجرده لا يستلزم الوجوب ان اريد مجرد الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان ايضا بتركهما فهو اول الكلام فان الكلام
انما هو قبل تضيق الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم للعزم الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم
فقد يقال انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين استشعارها
وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب

العزم ليس من جهة انه بدل الواجب لكن لما كان العزم على الفعل بعد دخول وقته متعينا فيتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين المخيّر

واسقط الاخر مع انه قد يتأمل في حاصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب

العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل الموقت

بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او اختيار امر مباح ولم يقل به احد **تتميم** الموسع في الوقت اما محدود كالظهر

او غير محدود مثل ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق الاول بتضيق وقته او بظن الموت والثاني

بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتأخير اتفاقا لان اليقين بالبرائة لا يحصل

الا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقينا ولان اليقين في موافقة الامر والاطاعة لا ان برائة الذمة لا يحصل

بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن

وقد خالفه فصار عاصيا كما لو وطي امرأته بظن انه الاجنبية وشرب خلا بظن انه الخمر وعلى ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال

في انه قضاء او اداء الاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما

ظان السلامة الذي فاجأه الموت فلا عصيان عليه بالتأخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب لولاه

بخلاف الموقت فانه يجوز التأخير فيه الى تضيق الوقت وتعين الوجوب وهو تحكم بحت لان ذلك يرد في المحدود لو ظن السلامة

الى اخر الوقت مع ان غير المحدود ايضا يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت **تنبيه** ومما يتفرع على توسيع الوقت

والتخيير فيه التخيير في لوازمه بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء اخر

فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن

التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق الظهر في اي جزء من الاجزاء

ويمكن المخالفة في الاجزاء في بعض الامور كالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل او الوضوء وصلوة الخوف وصلوة

المريض وغير ذلك ففي المكلف بايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وارتشفه فانه نافع

وقد يستفاد الاشارة من الخطاب ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مثلا كما يستفاد اقل الحمل من الايتين فتفهم

تتميم الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض فلا يتعلق الغرض بصدوره من كل واحد من المكلفين

او بعض معين منهم كخصائص النبي ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال

وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت فالحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع ولا كما قيل بتعلقه

بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوه اثموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو شأن الوجوب واما السقوط

بفعل البعض فاجماعي وعلى القول الثاني انه لو قيل بكل واحد كان السقوط عن الباقين نسخا فيكون النسخ

فيه قبل الخطاب حينئذ ويكون الاثم للجميع اثبات وكل واحد الاداء بدليل سقوط الامر بالاداء يكون فيه النسخ

كانتفاء علة الوجوب ... فانه يحصل به ... لم يتعلق

بكل واحد فكيف ... على الكل اسقط ...

وفيه اذا استبعد ... الا

بواحد مبهم اتفاقا يجوز الامر بمبهم ... فيكون

على بعض منهم وفيه ... لانكم تقولون ... البعض ... فيما هو

فيه بخلاف ... بواحد مبهم فان الاثم ليس على ترك الواحد بل الاثم للكل حين ترك الكل لا على

والجواب انك قد عرفت معنى الخطاب وتخصيص شخص بخطاب لخصوصية من الشخص والنزاع اذا انما هو في اتصاف كل واحد منهما بالوجوب عند عدمه اتيان الآخر على الكل ويتفرع عليه ثمرة الثالث قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة الآية فان التشديد والتهديد على طائفة منكرة مبهمة ويجيب بان المراد بيانا ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة وان استلزام الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكان الشروع واجب في الاتمام ايضا يجب فالسقوط انما هو بعد الفعل ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الآخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوهما فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر انه يجزي العلم بحصول الفعل من مسلم بكونه اتيا به على الصحيح بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع **قانون**

اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي فالظاهر من اهل المطالبة الماهية هو او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بوصفه بالخفي ايضا لانه هو الموجود في الاعتبار والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية ولا يفيد الماهية الا الطلب فالحدث بمعونة الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فانهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مبحث افادة الامر المرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية مما لا وجود له في الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع فرد وتشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلنا اولا ان ما حققه المحققون هو وجوده وان وجوده عين وجود الافراد ويوجد في محله وثانيا ان القائم بعدم ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا به وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك الصورة هو الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه تحقيقا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيقات الفلسفية واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بينهما كان وجوده منا صلا ومحققا او بالانتزاع والاعتبار فهم يفهمون من الامر ان مطلوب الآمر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط فانه الامر اسمها الا انه حقيقتها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة ويكفي في افهامهم ذلك لولا الاتحاد الانتزاعي ما بين الانتزاع وان كان بمجرد الاعتبار وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها في الامتثال و يكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحققه في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعيينه وتشخصه وارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل لا من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان نحو وجود الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له في الخارج على مذاقكم وارادة فرد خاص تحكم بحت فان قلت انا نريد من فرد ما احد الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المتشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير ويكون ذلك من باب التعلق بالكلي قلت فحينئذ يلزم الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان يجزي المكلف في افراد الواجب العيني ايضا من باب الوجوب

التخييري والّا لما بقي فرق بينهما مع انهم نازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتّى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلاً وهو من اعظم الشواهد
على ان المطلوب هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضاً تبعاً
شيء لا ان يكون خطاباً اصلياً كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييراً اصالة الا
ونحن نقول بان وجوب المقدمة بمقتضى الرخصة في اتيانها اثباتاً تبعاً للخطاب بالكلي مع ان بعض الافراد في الواجبات التخييرية لابدّ ان تكون
منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها انّما هو من حيث
انها الشيء لا من حيث انها مطلوبة اصالة بذاتها بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فيؤول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم
وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف فيما يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازاً فان قلت على ما ذكرت من كون الماهية مطلوبة
الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين بين قولنا ائتني
برجل وانا في رجل وسلم امري الى الرجل لا المرأة والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى وفي الثانية اشكال
فان المراد منه شخص خاص وانما علّق الحكم على المطلق اولاً لا بالنسبة الى الفرد والطريق تحقيقه اي المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى
وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلّق الحكم اولاً على الفرد الخاص ولم يقصد به المعنى لا لكونه على الخصوصية وبذلك يمكن ان يراد
بحث الحقيقة ايضاً واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد لا اولاً ولا بالذات ولا ثانياً ولكن لما لم يمكن الامتثال الا باتيان الفرد
وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد منه من المجازات وانتظر لتمام التحقيق في باب العموم
والخصوص واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشأ من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا او حمل كلام النافي
على ارادة الثاني فهو بعيد عن انظار العلماء **تنبيه وتحقيق** واعلم ان صيغة الامر مثل افعل لها اعتبارات ثلاث
بملاحظة الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كلياً بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه
فاستعماله في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد المصدر الثالث ملاحظتها
بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفي نسبي والموضوع له هو الافراد
فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما ههنا
مفصلاً والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول فالظاهر انه من باب وجاء رجل من اقصى المدينة
وكونه حقيقة فيه انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه ايضاً كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن
مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض الفحول فحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعاً حرفياً لكونه
بالنسبة ملاحظة النسبة الى الفاعل فيه وانتظر لتمام الكلام **قانون** الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه
وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده اما يعلم بتنصيص
الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ اِلَيْهِ سَبِيلاً او يجب الصيام على من كان حاضراً او نحو
ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضاً لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى اشتراطه
اي التعليق على ما يفهم منه هنا انما لا يصح الا على من لم يعلم بالعواقب ولا يجب الشرط منه على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو
ينافي العلم فيحمل الاشتراط في حكيم مطلقاً يعني بالنسبة الى الواحد وسلبياً بالنسبة الى الغافل نعم اشتراطه انما هو بالنسبة
الى المكلف والامر الجاهلين فالعموم ما اشتمل بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا وهو اذا اجتمع في المكلف
جميع الشرائط العقلية والشرعية وعند مضي الوقت مقدار ما يتمكن من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا
بالنسبة الى الشرع فيه كالفرض السابق في اول الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق

بالنسبة ايضا

بالمسئلة لهما كالصوم لما يظن بقاوه الى انه لو احب ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج عن البلد النائى وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن نفى التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرايع بل مدار نظام العالم واساس عيش بنى آدم على ذلك فيكون الظن ويجب التعبد به والقول بان التكليف يجرى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه في محل المنع بالنسبة الى الدلالة اللفظية المقصودة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول تلك الاجزاء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع فيه مع ان الكلام في نفس التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من الفعل بالعقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطا للوقوع او لا كملك النصاب من الرزق في الزكوة واما جعل ارادة المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من الامر اذا علم انتفائه نقص وقبح وان علم انه يتركه اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الامر بانتفائه ان لم يكن المراد نفس المأمور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس المأمور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين المقيد في تقريرهم هو النزاع الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز ولا يبعد في لان كلام من انكر جواز ذلك الا العميدى في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المأمور ارادة الامر الفعل المأمور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم ايضا في اواخر البحث وفيه انه لا يتم في ذلك اما اولا فلما بينا انه فيما يحصل العلم للمأمور بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن من الاتيان والا لانتفى الاوامر المشروطة بالشرايط الا ان يكون في ذلك لا استعمالا مجازيا بالقرينة وتأخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيجي تحقيقه واما ثانيا فلان ذلك يستلزم نفى النسخ المجمع عليه اذ الامر فان ظاهر الحكم التأبيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة اظهر والحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره والكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متأخرة عن الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح حقيقة لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا تنحصر فائدة الامتحان في خصوص حصول العلم للآمر بل قد يكون للغير وللمكلف ولا تتم الحجة الا به ومما ذكرنا يعلم الجواب عما يورد في هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر لمجرد مصلحة في نفس الامر لما كان الامر دالا على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المأمور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الصيغة فلا يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة وبين عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فذهب اصحابنا فيه الى عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المأمور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض وغيرهما فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذلك يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فالتكليف بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجي ولا فرق عندنا بين المنع بالذات

والمنع بالتعريض فيخ التكليف الانفتاح الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب في شرحه بان ما لا ينتج التكليف هو الجهة الذاتية لا الاختيارية واما لو ورد من النقض بلزوم علم صحة التكليف مع جهل الامر بانتفاء الشرط لا امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول باختصاص جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الامر به والقبح انما هو في هذه الصورة والجواب الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفس الامر دون المأمور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه انه خروج عن المتنازع والثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد لان اللازم باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي والثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة واما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم لجواز عدم صفات التكليف الى التمام والمراد العلم بالاثبات بعد فيما بعد فلا يتوجه ان العلم بالوجوب الموسع بعد مضي الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل فيما يحفظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن والعلوم العرفية كما مرت الاشارة اليه ومنع بطلان التالي ان اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعنادا مع ان انقطاع التكليف اذا الفعل انما يحصل كذلك والرابع لو لم يصح لم يعلم ابرهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء واجيب بالمنع من تكليف ابرهيم بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه عن ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك فاما الفداء فيجوز ان يكون عن ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفداء من جنس المفدى وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابرهيم واشتهاره بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل ولا اشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين عليه السلم والاستشهاد بتصديق الرؤيا مغالطة بان اذبحك مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا فيقال ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله تعالى وعلم من قبله انه يذبحه ويصل حد الذبح بقرينة قوله تعالى اري في المنام اني اذبحك لا امرني تعالى بذبحك فيكون في المعنى اخبارا عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع من الله تعالى ثم بدا لله فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته ذبحه في المنام مبينة عن امره تعالى به فيبدو الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله اما من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ابانة العزم والتوطين مع ان حصول العلم لابرهيم في معرض المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب المشروط فيما لو كان المكلف واحدا والحال واحدا ايضا مشكل وقد يرد مما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرأة قبل مضي زمان يسع الصلوة وانتقاض التيمم بوجدان الماء وان لم يمض زمان يمكن من المائية او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها ما لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له مفطر اخر من غير ضرورة او بضرورة ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على اختصاص الكفارة في افطار الصوم التام النفس الامري بل قد يقال انه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب

قانون اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز بالمعنى

بالجواز

البرائة الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل النزاع هو ثبوت حكم اخر شرعي غير الاباحة
بالمعنى الاخص او الاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البرائة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد
مثل ان يكون من العبادات فحرمه لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات في التلذذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل
البرائة من اللزوم لاستصحاب عدم ترتب الاثر او بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال بغير ذلك
فما يتوهم من ان المراد رجوع الحكم المنسوخ مثلا لو فرضنا ثبوتها قبله ايضا باطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من
الامر بالدلالة التضمنية مطلقا لا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب.
او رفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوها اما لو حرمه او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز
بان الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفع الحصول
معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه
فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل
وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة
لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز معها
وما قيل في الاحتجاج من نيابة الفصل الاخر ففيه ان تحصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصله في ضمن فصل اخر فاذا
انتفى التحصل الاول فما الذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والتفرقة
بين التحصلين لا يجامع القول بالاستصحاب وان تقارن رفع الفصل ووجود فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب
عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان منعدما يقينا وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول
القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب مطلقا فمع استصحاب الجواز يتم المط قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد
امر اعتباري يحصل بحصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن
اللحوق وهو مستصحب فانه الامر حصول ظن باللحوق بالاستصحاب ولا يقين لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل الى
اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع من الترك فقط
يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكما ان
بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه
والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء
الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها
ومن طريق بيان البحث علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرهما كما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب
الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فرعه بل لا يحضرني الان له فرع الا ما توهمه بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب
العيني بسبب فقد شرطه لحضور الامام او نائبه او تخييريه لبقاء الاذن والعبادة بلا دليل حرام وهو مط كما ستعرف لكن
له نظير كثير الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه
كما بينا في فرعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا اغتسل ومنها انه لو نذر ايقاع
صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على
القول باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتدأة في المكان المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار الخاص

في قولنا الارتباط والتقييد

لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان يتقيد بعضها ولو فرض في تلك الموضع بل الان مورد المتنازع صور تلك الفرد وهو راجع باعتبار
الكلي الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد المأذون او اعتقه فحكى اعترافه ولحقها بل الوجه ايجب الا ان لو صرح بكونه وكيلا اتجه فان
الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع وبقي كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان بيع المصحف حيوان حرف قبل
ذلك فلا يجب اخر بل الظاهر كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال
عليه بمثل قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم على ان الاجزاء
الخارجية مثل غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء فبانتفائه ينتفي
المشروط رأسا وهو ليس بجزء خارجيا وبديهة لتجدده آنا فآنا في جميع الازمان ومسألة صلوة الجمعة المنقول من بين الصلوات
ونحو ذلك اظهر من ان يبين حال تنبيه الاستحباب وتنبيه الكراهة وغيرهما وكذلك الكلام في اقسام العام وثمانها قانون
الحق ان الامر يقتضي الاجزاء ويتحقق هذا الاصل يقتضي رسم مقدمة الاولى ان الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به
وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجيء نظيره في الصحة وهو
اخص من الصحة اذ هي بالصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد فالظاهر
ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة منها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف
المقصود والاولى ان يعبر عن المقصد الاول بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون
مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى وفي الظاهر ان مرادهم عموم ما ذكر هو ذلك ايضا وان لم يساعده العبارة ويشهد
بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول وفي الثاني الثانية كون الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى به المكلف
على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا للشرائط المستفادة من الشرع بحسب نفسه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال
في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون بشيء ولحق نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه
على سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى
فان اعتماده على الظن المستفاد من حجية ومأخذ العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن النص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين
كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف بشيء اولا مع الامكان وبدله ثانيا مع عدمه
كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجزاء عمله كذلك او مطلقا وبعبارة
اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي لا في حال عدم التمكن منه او هو منقطع بالظن ولا يترتب على
الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل فمن تيمم لعذر ثم تمكن من الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت
الا في حال عدم التمكن عنه وبعبارة اخرى انه مكلف بالبدل ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان
التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني ايضا مطلق فلا والظاهر ان هذا لا يندرج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد
من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد بحسب اختلاف الازمان والاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو
الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة تحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر قد تجتمع مع الوضوء وقد تجتمع مع التيمم
في اخر وقتها فاذا حصلت فقد حصلت فنقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء
بمعنييه لحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب بقضيان بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء
بالنسبة الى الامر الاخر ووجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف فساد ظن طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة
اليقينية لا للاخلال في الطهارة الصلوة الظنية ففعلها ثانيا هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك

فعل الصلوة

فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا افاد بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى مطلق الامر اعم من البدل والمبدل فلا اظن مدعي الدلالة على سقوط القضاء يدعي السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التي وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل الثالثة محل النزاع في هذه المسئلة يحتمل على وجهين الاول هو ان اتيان المامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان المخالف يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون بمعنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون هناك امر اخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاء ونحن انما نقصد هذا التقرير ونجري في الاستدلال على التقرير الاول ونقرب الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا مع قطع النظر عن الخلاف الاتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او المرة او التكرار اذ نفي المرة للغير انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالامتثال والتكرار وفيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة الرابعة القضاء يطلق على خمسة معان الاول هو الفعل كقوله تعالى اذا قضيتم الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء كان وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا ام لم يجب عليه كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي هذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشروع فيه كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا افسد فيطلق على الماتي به ثانيا القضاء وان لم يسم القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كالتشهد والسجدة المقضي بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة يقضي ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب به ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب اخر فقد سقط الوجوب بل المشروعية ايضا لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك باطل من وجهين الاول انه خروج عن المتنازع اذ ما ذكرته يصير امرين وكلامنا في الامر الواحد والثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا الطهارة وظاهر الامر الثاني اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما ترى ان الصلوة بظن الطهارة تقضى بعد انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كل بدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكن عنه فلما ذكر وجه وانى لك باثباته بل لنا الاستصحاب مطلقا فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لا ان الامر مطلقا يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد استدلوا على ما ايضا بوجهين اخرين الاول انه لو كان مكلفا بعد ذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو ممتنع

وان كان

وان كان متمكنا بذلك الامر باتيان غير المأتي به اولا فيلزم ان لا يكون المأتي به اولا تمام المأمور به حقيقة اما الثاني فظ واما الاول
فهو مبني على ما حققناه من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب آخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول
وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يتوهم من ان فعله ثانيا مثل المأتي به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا امتثالا
آخر كما يستفاد من التخيير الثاني في محل النزاع واما على التخيير الاول فلا يبقى طلب امر حتى يتمسك بانه ثانيا يجب ان يكون غير الاول
واما ما قيل في رده من ان المط هو الطبيعة لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها اولا تحصيل الحاصل فهو قريب من
الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المتلاحقة حقيقة بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم
يكن اتيان المأمور به على وجهه محصلا للامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق وخلاف المفروض
ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف منه بالذات كما يقوله القائل بالتكرار بل يقول
لا مانع من اقتضاء ذلك كما اشرنا في المقدمة وايضا التكرار على القول به انما هو على مقتضى العقل والعادة الا ان يمنع مانع
عنه كما مر في مبحثه وما نحن فيه ليس كذلك احتج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد ولو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا
للقضاء وبانه لو كان القضاء للفائت فهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر على حدة ولا يجب ان يقضى وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساده وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان عدم سقوط ذلك القضاء
بل هو امر على حدة وفيه انه مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء ولم يقل بها احد ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في
الجواب يظهر بعد التدبر فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المط هو الصلاة بالطهارة ويجوز
الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فمقتضى الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا البدل فنمنع
اطلاق القضاء المصطلح على حقيقة هنا ولذا اتفق كلماتهم على صريح ما ذكرنا ووجد كلماتهم مختلطة في بيان الفهم
فعليك بالتدبر فيما يرد عليك من الفروع لكيلا تختبط والله الهادي **قانون** اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت
اذا فات فيه فهل يجب فعله بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق ان
الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت وجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى العضدي المسألة على ان قولنا صم يوم الخميس
في اللفظ والذهن من شيئين هل المأمور به فيه شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الآخر او شيء واحد وقال ان هذا الخلاف فرع
كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا وهذا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل هما متمايزان في الوجود الخارجي
ام لا والظاهر ان مراده التنظير والا فالقيد اعني الزمان خارج عن الماهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج
لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الآمر اتيانهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما
ينتفي الاجماع وكذا الاتحاد كونهما شيئا واحدا لا ينافي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد
المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق لا بالنظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلق بانتفائه
المقيد فالنافي لكون القضاء بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفي ذلك الاحتمال
وفيه ان احتمال اعتبار الاجماع وان كان يعضده اصالة البراءة عن القضاء ولكن يعضد الاحتمال الآخر اصالة عدم اعتبار
الاجماع واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بمجمل التكليف يستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة
الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان الظاهر من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية
والحجة انما هو الظاهر هذا ولكن يرد على المتمسك ايضا ان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول
الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الآخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة

الجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدهما ينتفي الجنس ويثبت
الفصل الاخر عند الاقسام عليه كما مر تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب فنظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم
الخميس او في يوم الجمعة وما بيانه يوم الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم ان يوما اما ماخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام
في شيء اذ الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس او يوم ما غير الخميس لا يوم ما مطلقا الذي كان يوما ماخوذا في
مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلق ولا وجود له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل قولك صم
يوم الخميس بمعنى امساك يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا
يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك
في المثال المذكور وكذلك بمطلق صلاة ركعتين في قولنا اصل ركعتين يوم الجمعة بل في مثال المخبر في الوجوب كما مر فالحق ان التفريع
اما في حكاية الجنس والفصل فانه من عدم التمايز والا لما جاز الحمل بينهما وانه لا يبقى الجنس بعد ذهاب الفصل وان الاصل عدم
لحوق فصل اخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شيء واحد والمتبادر هو الحجة فلا يفهم من قول الشارع صم الخميس الا تكليفا
واحدا والزايد منفي بالاصل فاذا انتفى الخميس فينتفي المامور به بل نحن نقول على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب
وغيرهما الدلالة على العدم ايضا ويظهر ذلك بطلان انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم ما لا يدرك
كله لا يترك كله والميسور وغيره ذلك وكذلك الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به
والحال وغيرهما فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلث بالقراح لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت بدليل
من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء كالموقتة وقد لا يستتبع كالجمعة والعيد فهو اعم والعام
لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع وقد يجاب بان المراد ان مقتضى
النهي لا يختلف عنه فالتخلف شاهد بعدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل اخر فهو مقتضي الا ان
يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء ومساويا للاولى لو كان بالامر الاول فلا يعصي بالتاخير وفيه ان الحكم
به بعد التنبيه لا ينحصر والثاني احتج بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ظروف المامور به فاختل فيه فلا يوجب اختلاله في
سقوطه ويعلم جوابه بما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا فيه الثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب
اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين لوصول المصلحة
المطلوبة باقية وهي براءة الذمة ولوصول الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل الوقت مدخلية
في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز عن التوظيف فيها بخلاف المعاملات ويجيء تحقيقه الثالث لو وجب
بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون ما اتى به في وقته وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا لمصلحة
فائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة

قانون

الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا
ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر واحتمال ان يكون
المراد اوجب عليه من قبل نفسك بعيد جدا وان كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو مرجوح ويؤيده انا مامورون باوامر
الرسول صلى الله عليه وآله بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه
على الترك وان يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان
اجماعا وبان القائل لو قال للعبد مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال للمالك العبد لا تحجر لم يناقض كلامه الاول
والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذا يقول باستحباب

عبادة الصبي وتضعيف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان
يأمره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يجب عليه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحالة ام لا
لا فان الامر طلب شيء في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد كقول القائل اعلم ان طلقت زوجتي لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر
الى القاعدة ولكن المقام والعرف في مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم

المقصد الثاني

في النواهي **قانون** النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو
المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا واما مثل اكفف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من
الافعال وفي النهي من حيث انه آلة لملاحظة فعل آخر وهو الزنا وحال من الاحوال وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة
او قدر مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجههما مما تقدم في الامر واما صيغة لا تفعل وما في معناها فالاشهر الاظهر انها
حقيقة في الحرمة وقيل انها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا وكذا
لغة وشرعا لاصالة عدم النقل والادلة التي تقدمت في صيغة الامر آتية هنا فطبقها بالنسبة وتطبيقها على ما نحن فيه كما
يظهر لك سائر الاقوال واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب
ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه وفيه ان هذا انما يتم لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهي
وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي بلفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت ثم فلا يصدق النهي على صيغة
لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم كونه للتحريم فيكفي صدق النهي عليها
في افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل آخر كما مر نظيره في الامر وان لم يجعل لفظ نهي ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مقتضى الاستدلال
ظاهر فينتقض اولا بما بينا من ان الحق خلاف ذلك وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا ما احتاج الى الآية
واما في خصوص مذهبه فيصير بتلك مدلولا حقيقيا له ايضا محل الكلام بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات ولا يصير
مدلول لا تفعل في كلامه تعالى حقيقة بل انما يدل على ان كل ما يقول لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على
الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز آخر ولا بد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الآخر وارجحية التخصيص
بعاضة لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على طبق مدلولاتها ان
حرمة فالانزجار البتة وان كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضاها في المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان على مقتضيها
ورابعا انه لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح فيبقى الا ان يتم بعدم
القول بالفصل وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم ره ومن تابعه توقفوا في دلالة المناهي الواردة في كلام الائمة على الحرمة بمثل ما
ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات وصيرورتها فيها من المجازات الراجحة المساوية
للحقيقة والجواب عنه هو نفس الجواب بما تقدم في الامر فلاحظ **قانون** اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف او
نفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة الكف فيه
الى الفعل وكف نفسه عنه فان قلنا لعدم الازلي سابق ويمتنع التاثير للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت
المتبع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه باتيان الفعل فيثبت امكان
ابقائه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو
العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمجرد المواجهة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلت
اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الطلب بل ندعي امكان

حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك الى الكف او فعل ضد ام لا او
لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه وان لم يكن قادرا على الفعل
بل وغير مستشعر عليه ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه
هو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس ترك الفعل كيف كان بل امر وجودي وهو ابقاء العدم
واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد نحو تمكن ان يصل عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا
والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد الاضداد الوجودية غير الكف فلا يكون مقدورا له هو احد هذه
الامور على التفصيل فالمط انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار قلت قد مر الكلام
في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر ونقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور
بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل في الان الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور
المذكورة فهو المكلف به بالذات وسائر الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر وجوابه
وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط **فائدتان** الاولى قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على
حذو ما ذكروه في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المط هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا
ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم
ونحوه بخلافه هيهنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة ايضا وعلى اي تقدير فهيهنا اشكال اخر وهو انه على القول بكون المط
بالنهي هو الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور الثانية
اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة في مثل ما لو علق الظهار على فعل الذي
فيه رضى الله فترك صوما او صلوة وما لو القي في النار وتمكن عن الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه او لا فيجب القصاص على
قانون اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين فعن الاكثر انه للتكرار والاقوى العدم لنا ما مر في الامر من ان الاوامر
والنواهي وغيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا تدل الهيئة على المادة الا
الطلب الحتمي التحريمي او الايجابي والاصل عدم شيء اخر فمدعيه فعليه البيان مع انا نرى بالعيان استعمالها في كل واحد من المعنيين كما
لزنا وصلوة الحائض ونهي الطبيب عن الضار في المرض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل
يثبت بالدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع
عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابي يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدلول الطلب
التحريمي الماهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي ايضا مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدلول الطبيعة
المطلقة كما هو القدر المسلم في مبدأ الاشتقاق اذ كما ان المطلوب يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب يحتملهما فكما
يصح ان يراد الطلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر وعدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يراد الطلب منك ما دام العمر ترك
الزنا او الطلب في هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد القيدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك
جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما وان المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة
طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في معرض المنع او يتشبث
في ذلك بان طلب الترك مطلق وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم
وهذا وجه وجيه ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فما انكرناه هو دلالة الصيغة عليه بالدلالة اللفظية

[illegible]

لا

كما هو المعتبر في نظائر المبحث والا فلا يمنع لحمل اطلاق العموم وحمل صلوة الحائض وما نهيه الطبيب قبلها وفيها ولا بالوقت والزمان المطلق
من كونه لم يلحظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي لذلك يحمل الاطلاق في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة
اليهما ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال انما بعد دما
لزم اللغو والقبيح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه ثم يجري هذا الكلام في مثل احل الله البيع كما سيجيء هذا ولكن لك ان تمنع اجراء
هذه الطريقة في النهي ايضا بان لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء
القبيح بل نقول المراد مطلق طلب الترك مطلق الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهي عنه في الآن المتاخر عن النهي
في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفات
فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول مقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا
بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم حصول
الامتثال بموافقته مطلق النهي وان عصى بترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التامل فان تبادر مع تقييد
التروك المتكررة بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض
ويترتب العقاب على ترك الاخر ويحتمل على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم
ولعل ذلك لكلام النهي بخلاف قوله لا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه شهرا او عاما او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا
من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسبه واما الافراد المتمايزة
بسائر المشخصات فكلا فمن ترك الزنا بامرأة معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان
الطبيعة لم تترك مع ان الامتثال بالترك الاخر لعدم القدرة لان المقدر ربما يشاء وطرفاه فكما لا يمكن تحصيل
زنائين في آن واحد لا يمكن ترك احدهما في آن ارتكاب الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة راسا في آن من الاوان ليتحقق الا
ولا يحصل الا بترك جميع الافراد **تنبيه** كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا
يقول به فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فيه ما فيه
مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار نعم ذهب العلامة في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا
يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويتمسك بالعقلاء
بذمون العبد المسوف لامتثال المولى في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور ايضا
قانون اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن
مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون مورد الهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا
عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم متمسكا بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون
الامر والنهي مسبوقا بالارادة وامتناع ارادة الفعل والترك معا واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما لا نزاع في جواز الاجتماع فيه
بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايضا نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية
المحسنة وهو في غاية الضعف وكان المخالف الاول افرط وهذا فرط ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة
والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متاخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي
وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل
صدر الدين وامثالهم رحمهم الله بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه مثل ذلك

بل يدعي

بل ويظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار اليه في ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار ايضا وانتصر لهذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كان يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فحق نقتفي آثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرت ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون هو شيء واحد فانه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مامور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فتعلق الامر طبيعة الصلوة وتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد لا يرد من ذلك قبح على الآمر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا الكلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن عن المقدمات فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما بنى عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مامور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افرادها ولو كان ذلك الامر من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فما المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي نعم [illegible] المقدمة [illegible] ولكن غاية الامر توقف [illegible] الكون [illegible] الخاص [illegible] وانما [illegible] الكون [illegible] التخيير [illegible] لكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد [illegible] تعلقه بالكون [illegible] عينا [illegible] التخييرية [illegible] العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير في [illegible] الكلي والا [illegible] فوجوب الافراد في [illegible] التخيير [illegible] على الفرد بل نقول ان الامر [illegible] الكلي والافراد [illegible] الكلي [illegible] الحاصل في ضمنه [illegible] الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم [illegible] ان المقدمة [illegible] موضع النزاع في الوجوب [illegible] المكلف [illegible] الواجب [illegible] الغير [illegible]

حرامًا ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون الفرد
منه مطلوبًا بالامر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب الجنسي تخييرًا نعم لو فرض انحصار تحقق الصلاة مثلًا في الدار المغصوبة
فحينئذ ايض نقول بامتناع الاجتماع فلا بدّ اما من الوجوب او التحريم فان قلت ان هذا يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع
قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود قد بيّنا لك في مسئلة تعلق الامر بالكلي ان المأمور به ذلك على القول
بعدمه ايض فان قلت ان الفرد المشترك الانتزاعي من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يمتاز عن الحرام و[illegible]
عنه قلت انا سمينا الصلاة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد للصلاة لا باعتبار انها غصب
المنتزع عنها من هذا الاعتبار هو حقيقة الغصب الثاني انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرًا منها العبادات المكروهة
فان الاستحالة المتوهمة انما هي من جهة اجتماع الضدين لان الاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة
في الواحد الشخصي مجديًا للزم القبيح والمحال وهو محال على الشارع الحكيم مع ان هذا يدل على المطلوب بطريق اولى اذ النهي في المكروهات
تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من المأمور به مطلقًا بخلاف ما نحن فيه
فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه بالتحريم
ايض لو كان اخص من المأمور به مطلقًا ايض وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه ان شاء الله ولذلك افرد الاصوليون
الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لادراجه في المسائل الاصولية ايض وجه ولكن المسئلة
الآتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائها على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية ايض على بعض الوجوه ولنرجع
الى تحرير الدليل فنقول معنى قول الشارع لا تصل في الحمام ولا تتطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلاة ارجح من فعلها
كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع المنع من الترك او عدمه ورجحان
الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان المنهي الشيء بعينه
راجعة الى شيء خارج من العبادة بخلاف التحريم فبه يحكم الاستقراء فالنهي عن الصلاة في الحمام انما هو للتعرض للرشاش وفي
معاطن الابل عن نفار البعير وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب في شيء ولا منع هذا الاستقراء
وحجيته وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في
الصلاة فلا مناص من اجتماع الكونين في كون واحد وان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه
هو التعرض له حال الصلاة قلت ان المفهوم من ان الصلاة في الحمام منهي عنها لكونها معرض الرشاش فالنهي ايض تعلق بالصلاة
وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلاة في الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود المحذور
ايض وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة الصلاة في الدار
المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلاة واتحاد كون الغصب مع كون الصلاة ليس باوضح من
اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلاة ورابعًا ان هذا لا يتم في كثير من الكراهات مثل كثير من الاوقات وتخصيص ما دل
على كراهة الصلاة بما لو كان في معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيره ايض في غاية البعد وكون العلة والنكتة [illegible]
في اصل الحكم كما في ارتفاع الارياح في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائمًا مدار ذلك كما انه في غسل الجمعة هذا كله فيما
ورد من الشارع النهي عنه واما في مثل الصلاة في مواضع التهمة مما يكون من جهة انها مصداق هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد
للخصم ان يقول ببطلانها جزمًا ولم يقل بذلك منهم ولا مناص لهم عن ذلك بوجه فهذا ايض يدل على بطلان مذهبهم الثاني ان المراد
بالكراهة هو كونه اقل ثوابًا يعني ان الصلاة في الحمام مثلًا اقل ثوابًا منها في غيره ومرادهم ان لطلق الصلاة مع قطع النظر عن الخصوصيات

وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت
فلا يرد ما يتوهم انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة
مثلا لانها اقل ثوابا منها في المسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو
ارجح منها احسن فان ترك الصلوة في الحمام واختيار الصلوة في المسجد او البيت احسن وانت خبير بان ذلك لا يتم فيما لا بدل له ولا يتم فان
الترك المطلق المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة
مع انك قد عرفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجب لحصول العبادة فمع هذه المنقصة اما يطلب فعلها بدلا عن تركها
او تركها بدلا عن فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت
ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر
والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يتم بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك فهل
هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك او مجمعهما الى اخر ما ذكرنا على انا نقول بان ترك الفرد يكون اقل ثوابا واختيار ما هو
اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام
في السفر او الايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل آن يسع لصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام
يستحب فيه الصيام وما يتوهم ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كادوا ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم
بالنوافل فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلوة المكروهة بنافلة وهذا الذي يوقعها
فيه هو الصلوة التي كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ان هذا هو الصلوة التي هي وظيفة هذا الوقت ولم
يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فما اليه لا انضمام وظيفة
هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان
هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير الذي
يتفق مرة في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويرغب فيه المؤمنون بل يتبركون بل القضاء ومع ذلك نهي عنه الشارع في السفر
ويريد عنه بدله الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل ترجح
فعلها على تركها او بالعكس قلت ان المناهي التي وردت عن العبادات نقول ان كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها
ما تعلقت بذاتها ولو وجدت نعلمها بذاتها مثل ان نقول ان قراءة القرآن مكروهة للحائض على التقريب الذي سنبينه في
جعل صلوة الحائض من جملة ما نهي عنه لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها او مرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف
اصلا وانما الحكم بصحتها بكونها كالصلوة لاحتمال ان يكون ان المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي
باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان المفروض ان كل التعلق بالذات فقد عرفت والا فقلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك
وبالمرجوحية ولا اشكال في احدهما فان الفعل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان و
للخصوصية التي تحصل معها في ضمن فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد يوازي الرجحان الثابت لاصل العبادة
ويساويه او يزيد عليه او ينقص عنه فعلى الاول يصير من قبيل تساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث
بالعكس فيما له بدل من العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية فيختار غير
هذه الخصوصية سواء قيل بالاقسام الثلثة المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات
المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين هنا لان الثالث

النهي عن العبادة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ومن هنا لذلك
كان المعصومون عليهم السلام يتركون تلك العبادات وينهون عنها او الاقل معنى لتفويتهم عليهم السلام تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى
شيعتهم بمجرد كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما اذا لم يتدارك ببدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف
يمكن بها قصد التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيها من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان
انما هو في اصل العبادات وماهيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة
الى اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب في الافراد والا لم يصح اكثر عباداتنا التي لا ثواب فيها
اصلا او لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب وفي نوع الخزازات الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا
يخص معناه في طلب القرب والزلفى والوصول الى الرحمة فان من معانيه موافقة امر الآمر فهذه العبادة من حيث انها موافقة امر
الآمر يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر عليه السلام كان يترك النوافل
اذا اهتم او اغتم كما ورد في الروايات وافتى بمضمونه في الذكرى فيتركه التكلم والمخاطبة مع الله سبحانه متكاسلا او مشتغلا اولى من فعله
ولذلك ارتكبه الامام عليه السلام ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا عن مثله سيما متكررا وثانيها مثل الرواتب المتأكدة على
التأكيد المتممة للفرائض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرائض فعدم جواز تركها
مع ذلك فانما هو لحمايتها الحمى ولئلا ينفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر
احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة العبادة يكفي في صحته
قصد التقرب بما لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج وان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة
معارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام عليه السلام صام في السفر في شعبان مع انه لم يصرح في كونه مستندا بان
كان مستندا بقيد السفر او مع ذلك من الاحتمالات فاما لا بد من نفي الكراهة فيما لا بدل له او من القول برجحان تركه مطلقا والا
في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم فيما يثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال
الثالث ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم مجازا في الاولى فرجحانها ذاتية
والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب التخييري كما
انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذا الوجوب الغيري مع
الاستحباب النفسي على القول الاخر وكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات ايضا
كثيرة مثل الائتزار فوق القميص مصاحبة الحديد البارز ونحوها وفيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان [illegible]
منقصة في ذاتها ايضا بمعنى الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا فيصير معناه كون الغير افضل منه والمرجح
فنقول ان ذلك الغير ربما يكون مما يوازي اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا [illegible]
لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يقال ان هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لانا نقول ان ذلك خلاف اصل
مذهب المجيب فان مبناه عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غيره [illegible] ايضا اعني ما كان مرجوحا بالنسبة الى سائر الافراد [illegible]
مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب في دفع [illegible] بعد تسليم كونه راجحا بالذات مرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل
ذلك مطلوبا او تركه او كلاهما الى آخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه
يفوت المصلحة الزائدة الحاصلة في الغير فقد كررت على ما مر [illegible] في المطلوب شيء واحد ولا يعتبر عند تعدد الجهة فان قلت

لما جاز الفعل والترك معاً فلا يلزم التكليف بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل ولحصنا الفرد المرجوح وجواز الفعل والترك لا
يجوز لاجتماع المتضادين في صورة الاشتباه وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فان عين
فيه الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما يقال ان الفارق ان الصلوة ثمة عين الغصب وههنا غير الكون في الحمام مع ما
في التكليف الواضح وان في ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة وقد عليه
ان في ذلك مبني على الخلط بين المعنون بل العنوان وبين ما سيجئ فيما بعد فالنهي ثمة تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة
لانها غصب فيتعلق بالغصب المنهي عنه والذي ذكرناه من النقض انما كان من باب الاولوية والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقا
والنهي في المثال الثاني في العبادة المكروهة مطابقا للبحث في النوع ولزم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه اخص من المأمور به
مطلقا وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة و
طابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع
التهمة اضافية بالنسبة الى غيرها في المثال الاول فنحن ايضا نقدر بان نقول مرجوحية الصلوة في الدار الغصبية اضافية بالنسبة
الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني والنقض الاول الذي اوردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني
على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التي ذكرناها في جوابنا انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني لتنبيه
الى ما ذكرناه في الفقرة الاولى منه ما رضيت المعارضة بناسب لو اردنا بالمعارضة المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول
الى الفقرة الاولى من المثال الثاني قوله وكانه رجع عما قبله انه رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير
وكذا الوجوب والاستحباب وقد اختلطا في هذا المقام ويشبه به التشبيه بالغسل والتمثيل بالاتزار وحاصل الكلام في الواجب النفسي
والغيري ايضا هو الكلام فيما نحن فيه وهو ايضا من المواضع التي اشرنا الى ان ما في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بملاحظة
الملاحظة مع ان الاستحباب النفسي على القول بالوجوب لغيره انما هو اذا لم ينقل في وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله فيجب للغير
فيختلف الزمان واما على القول الاخر فالاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال الكون المكلف متطهرا
لا انه يستحب الغسل لله لا ان يكون استحباب الغسل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل
فالمناص هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا يتعدد فيه
اصلا ومن المواضع التي ذكرناها هو الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب فيه متضادان وكذا افضل افراد الواجب التخييري
فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث الخصوصية وما ادري ما يقول المجيب ههنا فيها الا ان ما ذكره في الفرد المرجوح
اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان فاقدا لذلك الرجحان والمرتبة الموجودة في الافضل
بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الجزاء انه في مخرج عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من بطلان الا
الواجب والمستحب وكذا الوضوء او نحو ذلك واضطرب فيه كلام الاصحاب في هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل
بعيد عن الصواب واما على ما اخترناه فلا اشكال وقد بينا ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة
ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون
واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس
جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث
لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض لطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان اراد
الخياطة باي وجه اتفق هو عين كون المط هو الطبيعة وايضا فانما الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه

والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يكون مراد المجيب وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه
مع الحرام وهذا معنى قوله باى وجه اتفق وفيه ما اشرنا من انه محال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كانا او
او غيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لا ان الواحد يصير واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال تعلق الصحة بان يتمسك في جواز
الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي وبين ما نحن فيه من ابطال اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يدل اطلاق الصحة على جواز
الاجتماع مطلقا بل مناطه ان الامتثال العرفي للامر نفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله مطيع عاص يقتضي الامر المنهي
صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا لان الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب وبالجملة فالقول باجتماع الواجب
التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اريد سقوط الواجب بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك
وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب الفرد من باب المقدمة
فيكون هو ايضا توصليا سيما وصل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة وجزء بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا
في مقدمة الواجب نعم قد يحصل الجزء وجوب غيري ايضا كما اشرنا في تلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون الذي هو جزء
من مفهوم الخياطة فيه انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجه عنه جزء للخياطة والفرق بينه وبين كون
القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن
منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان او ما يشتمل على
الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفق فيه ان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ولو عاقبه المولى
على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراده
الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة لكان لما ذكره وجه واما بمجرد عدم العلم بارادة الخياطة
كيفما اتفقت فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك فذلك مناقشة في المثال فلنمثل بما ذكره بعض المحققين
بامر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى العبد المذكور الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا
من جهتين ثم اجيب بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق
اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا
مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد في الجهة لا يقتضي ذلك والكون الحاصل في الصلوة في الدار الغصبي شيء واحد
ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فتعين بطلانها وايضا كيف يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار
لا تركع فاني كلما تعاقبك ويقول ايضا اركع هذا او غيره والا اعاقبك اقول ويظهر الجواب عنه للمتأمل فيما ذكرنا
ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو المنصب والنهي عن الغصب
بعينه هو الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين والتأمل ان تعين الامر والنهي
تقييدا بان لا تعليلا كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ثم قوله بحيث يعد في الواقع امرين ان اراد
بذلك لزوم تعددهما في الخارج فيه منع ظاهر وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم يختلف احد في ان المتنافيين في الخارج
اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايضا بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وذلك كما في اختلاف الوجوه
وقد عرفت وجود مثلها في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز من ذلك
هذا الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس مطلقا وكذلك المكروهات وغيرها
مما في قوله وايضا كيف يجوزه فقد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول ...

ولا يقول ان كم هذا الركوع لما مرّ ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة ثم ذلك مسقط عن المكلف
كما اشرنا والتكليف الباقي في حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية وتبين ايضا
فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا
الفرد فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث نشأ من
اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدمته تبعيا ومن باب الاشارة وان محاورات الشارع على طبق محاورات العرف
في الدلالة لا انه هو المقصود من اللفظ وهو مستند ذلك حسن فكما يجب عنه بان المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد
مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع في ايجاد الطبيعة في ضمن اي فرد
باتيانها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلابد ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجابات كما اشرنا اليها
عن بعض المحققين وافقنا النظام عن السؤال المجيب بانه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبة لي لا ارضى بايجادها في ضمن
هذا الفرد ابدا ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه لعاقبتك لما اخترته من كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان
ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع
كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وانقشع الظلام فالى كم قلت ثم قلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية القربة
لان قصد القربة انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد بخصوصه
ثم انه ههنا تنبيهين الاول انه مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا
ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فلا فان قول الشارع صلّ مطلق والا
يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه انه مامور به كما ان قوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب
المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فاما تخصيص الامر والقول بالبطلان
كما اختاروه فلنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما نقول الصلوة واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب
ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى التصريح بالقول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان الثياب
من الارض حينا في الصلوة فلابد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة
اهم من جلب المنفعة وهو مع ما في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين ومنها ان النهي اقوى لانه لا يستلزم انتفاء جميع الافراد
بخلاف الامر وقد مرّ ما يضعفه في بحث تكرار النهي ومنها ما قيل ان الاستقراء يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة
العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل
ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل اخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلاف ما هنا بل يمكن القلب بان الاجتناب
عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان تلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البرائة وكذلك
ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلابد من مرجح
يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة والبطلان الثاني ان ما عنون به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن
انفكاك كل منهما عن الاخر اما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخر كقوله صلّ ولا تصلّ في الدار المغصوبة فقد مرّ الاشارة
الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه وسيجيء تمام الكلام واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل
دخول دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن لم
يرد النهي عن الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم

واكثر اصحابنا بل هو ظاهر الفقهاء وهو الاقرب فانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف
كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه سابقا او العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه حينئذ من
التكليف بما لا يطاق فهو مامور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على امتناعه
ان كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فاتت استطاعته
لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر
من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار المغصوبة ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج
عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان
انحصر افراده في الخروج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر
ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الموجود
لا مكان التخلص بغيره اخراما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره او غير ذلك فاضبط ذلك فانه فائدة جليلة
لم اقف على تصريح بها في كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب وموافقوه مستدلا بانه اذا تعين الخروج للامر دون
النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذ الخروج بما هو مشروط من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية
بايقاع المامور به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بين ذلك الامر فالنهي باق بحاله ويلزمه حصول المعصية
ايضا واما القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي فقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجاب الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية
الا في ترك المامور به او فعل المنهي عنه فاذ لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضا مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مر ثم يمكن ان يبنى على
اصولنا ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف
الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب لا طلبا للترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد
المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه بوجه اخر بعيد **قانون** اختلف الاصوليون في دلالة النهي
على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج
صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او علمت في الجملة واحتاجها الى النية
وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد الطاعة في العرف والعادة والموافقة
الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقة
الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا لا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها
الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني ومن العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها
على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك
لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب او باجبار غيره عليه او بحصوله من مسلم دون اطلاعه باعادة الغسل وكذلك ترتب الاثار على
الافعال المحرمة في المعاملات كترتب المهر والارث والولد لمن دخل بزوجته في حال الحيض وغير ذلك الثانية الاصل في العبادات
والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد
وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل على العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز
في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم او اطلاق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة جواز اعطاء
ما له غيره واخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار

ومنها ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى آخر والمراد به انه ما تحقق صحيحه عن فاسده في نفس الامر ولم يعلم ان الحاصل
الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا اسند من مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة تثبت بمجرد فعل المسلم فالمبيع
المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا اسند عن مسلم الا ان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية و
المحرمية حتى تثبت التذكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم مقام التذكية فثبوت الصحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول
عليه بالادلة المتينة القويمة مصرح به في الاخبار الكثيرة الثالثة محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد
عن الشارع لجهة جهة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه فمثل الامساك ثلاثة ايام
والفطار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل
لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل وما ذكرنا يظهر انه ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين
المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود ام لا ايضا خارج عن هذا الاصل ولذا افرده القوم وافردناه بالذكر
وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور والمنهي عموم وخصوص مطلق ثم اعلم ان النهي المتعلق
بكل واحد من العبادات والمعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق
له متحد معه في الوجود او لشيء مفارق غير متحد في الوجود والمراد بالمتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة
مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوضاع كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك
لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي انما تعلق بها
لوصفها او تقييدها ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة
وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم
ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجع الفعل عما فهموه اولا في مثل ذلك
المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل
المثال المتقدم لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في التاييد مع جعل القيود من متعلقات المادة
ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد
الحائض منهية عن الصلوة ما دامت حائضا فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في
حال الحيض عن الصلوة والحاصل ان المنهي عنه لنفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فالطاهر مكلف بالصلوة والحائض
منهية عنها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالامساك ثلاثة ايام فيما هو في صورة العبادة
والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة
لمن عنده اربع وبيع العبد والمصحف ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحائض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة
العزائم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول لا نقل الملك واما على
الآخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه الى آخر الاحتمالات ويظهر حكمها
بملاحظة احكام اصل الاقسام وكذلك الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما بان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة
وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرطه وهو مفقود فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق
او غير ذلك من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبيا في الصلوة والوضوء بالماء المغصوب للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير
الحديد في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانهما لا ينفك

عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فيكون الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب المبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لو صح الكلام يكون تعيين المبيع فيه بهذا النهج وكالنهي عن ذبح الذكي وعن البيع المشتمل على الربا واما المنهي عنه لوصفه الخارج فنحو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها ومن لوازمها ضرورة كونها في هذه الدار من مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبا لا مدخلية له في ذلك والظاهر ان قوله لا تصل مكتفيا ايضا مثل ذلك اذ لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الصف في الصلوة من الشارع وجودا ولا عدما فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن بيع مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق اتحد معه في الوجود فكقول الشارع صل ولا تغصب والنهي عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول واما النهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسئلة وذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام في الاولين منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مغشوشة مختلطة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما استوفينا ما ذكرناه لان الا فلا يتفاوت الحال بين تلك الاقسام في اكثر الاقوال الاتية الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما نقل ان يعطى من صلى صلوة صحيحة درهما فهل يبرء باعطاء من صلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر على الاول نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما امره الشارع في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء ومايرى انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الاحوال اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة وان ذلك لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع تيقن الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كل التكليف المحتمل وقوعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة وتيقنها لا يؤثران في وحدة صلوة الظهر بحسب النوع وقد يجاب ان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل فيرد ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الا مع ثبوت عدم الصحة ايضا فهو مستلزم للقضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا او في نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقطة للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار دوام ظهور الحال وعدمه فيصح ان يقال انه ما دام مراعى ولا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او يكون صحيحا ويحكم بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلاهما في ذلك غير مجرد ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين بتجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوات الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن على اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت ايضا بل بطريق اولى فما اسقط القضاء في عرفهم كناية عن عدم اختلال الماموربه بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال فيجب اعادته مطلقا ان علمنا

يكون القضاء تابعا للاداء او يثبت امر جديد بالفعل خارج الوقت اخر وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد
وان حصل الامتثال فظاهر او المراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد النقض
عكسا بالمغرب بصلوة العيد الصحيحة ان اريد بما اسقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء في الشريعة ولا في طرده بنفسه
ان اريد بما اسقط القضاء ما يصح معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما في العقود والايقاعات فهي
عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كالملك في العين في البيع وجواز التزويج باخر في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق
الصحة بذلك ولا باس به فلابد من ترتب المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بان حصول الامتثال
او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقابلة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون
الباطل عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيصحح مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا
باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل بالصلوة في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد ووجهه غير معلوم الا ان لا مشاحة
في الاصطلاح وان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد
مطلقا والثاني عدمها مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر اصحابه والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث
الدلالة في العبادات لا في المعاملات مطلقا ونقل المحقق عن اكثر اصحابنا وبعض العامة الرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو
مذهب السيد وابن الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض الافاضل الى اكثرهم والاقرب القول الثالث
لنا على الدلالة على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس بمامور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن
ذلك الامع الامتثال ولا امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر العام
فيكفي موافقة العموم فالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص لكنها مامور بها بالعموم فثبت الصحة
وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق الامع فوات المامور به كاملا الاتيان في جهة دلالة
الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يجهل
العقل ذلك ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليت فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولو
تركت لاثبتك مطلوبي لا يدل اللغة ايضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه ايضا ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك
التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب والعرف انما هو المحكم لا ان المنهي عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقول الحنفية
هذا في غير المنهي عنه لنفسه واما هو فالتخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا واما
النقض بالمعاملات بان التجارة ايضا قد تكون واجبة وقد تكون مستحبة ولا اقل من الاباحة ولا ريب في نفس الاحكام فلابد فيه
من التخصيص ايضا فقيه ان منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا تنافي صحة المعاملات بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى التحريم
والاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب وحصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر وكذلك الكلام
في الاباحة فان منافاة التحريم معها لا ينافي ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان
مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقول لا تبع بيع التلقي ولا تبع الملاقيح ونحو ذلك ولكن
لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وما يتوهم من ان التصريح بهذا قرينة المجاز وان الظاهر من النهي
هو العدم ففيه ان القرينة دافعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومنافضة له كما في يرمي بالنسبة الى الاسد ولا منافضة هنا ولا مدافعة كما لا يخفى ولم يدل
على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته من جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالته على الفساد باحد الدلالات الثلث
اما الاوليان فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات مخصوصا فيما يناقض التحريم

فيها

فيدل على الفساد دون غيره وتوضيحه ان المعاملات مما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فاجوزه الشارع وقرره
وامضاه فيترتب عليه الآثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه
الآثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض
المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على
التحريم فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع
الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم احل واوفوا فلا بد لك فيخرج مما يثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه
الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا
تناقض التحريم فلا يدل كما في قوله اذا التقى الختانان وجب المهر الحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمنا
وحققناه من التنافي عرفا وانفهام التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غير ما كان المنهي عنه نفس المعاملة
بعنوان عام ويشكل بان التخصيص المقتضي في البيع مثل احل الله ونحوه تم لا يكون المقتضي فيه مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يتفرقا
وكذا سائر العقود ولا يمكن التمسك بالاستصحاب ونحو ذلك اذ الاصل في كل حادث النافي فان قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد
كما مر في المقدمات فيرجع بعد فرض كون المقتضي مما يوجب الفساد لا نهاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما قلت لا تعارض بينهما ولا تنافي
حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار بحاله مستلزما
للزوم بعد الافتراق وان كان حراما وقلما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم ان ذلك التفصيل جعل ذلك عذرا للفقهاء
حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة ردا على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون
في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان
اكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال والتحقيق ان النهي لا يدل على الفساد فيهما مطلقا ويحتاج ثبوت
الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص او غير ذلك من القرائن الخارجية حجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء
كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الاعصار والامصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا والكلام في اللغة ان عمل العلماء ليس
بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضا فالنهي يقتضي
الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيهما الامر وان اصل المقايسة باطلة لا ان الامر يقتضي الصحة لاجل
مواضعة والامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته وتسليم التناقض او حمل التناقض في الاستدلال
على مطلق التقابل انما نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين او متقابلين اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا
يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة لا انه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة
مطلقا شرعا فقط استدلال العلماء كما مر وجوابه مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية
في الفساد كما يظهر من بعضهم ايضا في معرض المنع احتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها
الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه
لخلوه من الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة لا معارض
لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل الفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة
خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي رجحانه ترتب الاثر بالفعل بل
عدمه من اثر الفعل او لا ترتب على فعله اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه يرجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي

انما هو على الفصل ورجحان الترتيب انما هو على عدم الترتيب فيهما فان المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا انه يعرض مصلحة
الترتيب بعد اختيار الفصل كما توهم المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم
تعقبه الاجازة معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه يكون فاسدا
وفيه انه على خلاف المطلوب ادل فان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن او الرخصة من الشارع والا فيلزم القول بحرمته
ايضا معصيته والحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة
فيصح وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد ان ليس العقد مما ليس بامر مقتضي الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا
على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات على ما حققنا
واما في العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم الذي هو
مدلول النهي اللغوي فكيف ينكره الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والتزام اقتضاء التحريم انما هو
من باب الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا فقط وحجة القول بعدم الدلالة مطلقا هو عدم
استحالة النهي مع التصريح بالصحة كما مر ويظهر الجواب مما مر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباط
دليله والجواب عنه مما تقدم **تذنيبات** الاول انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا
الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزمه القول بحلية البيع الربوي والبيع به بعد اسقاط الزيادة وذهب
واكثر المحققين الى انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف التخصيص وان كان العقل لا يحكم به ومناط من
ارجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية لعله هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه الثاني المنهي عنه لشرطه
ان كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار
حرمة في الشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او لجزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي
ويكون النهي دالا على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب بالماء المغصوب ونحو ذلك
ولا يضره كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء ومما ذكرنا في مسألة اجتماع الامر والنهي يظهر ان هذا الاشكال
يجري في المنهي عنه لجزئه ايضا في الجملة فراجع وتامل الثالث افرط ابو حنيفة وصاحباه فادعيا دلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور
من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم ولا دخل لذلك في الصحة والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل على الصحة بل مرادهم ان النهي يستلزم
اطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر وللحائض لا تصلي يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذا الصلوة والاصل في
الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت لها حدود وشرائط من الشارع اسامي للصحيحة
منها فلو لم يكن مورد النهي صحيحا لم يصدق تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ نحن
نجزم بان المنهي عنه امر شرعي فيهما ولا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحائض
مثلا بل المراد ان الحائض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحائض اما متمكن من الصلوة الجامعة للشرائط اولا والثاني باطل
لاستلزامه طلب المحال لاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدي في صحة ترتبها فتعين الاول
والنهي لا يدل على الفساد بل فيه على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها ممكنة عن الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن
صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب ان الصلوة الجامعة للشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين و
ايضا قبل تلك الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها انما هو بهذا المنع والنهي وطلب ترك الممنوع بهذا
المنع لا مانع منه مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل العقلي مما لا يجوز وحمل الكلام

الوارد في صلوة الحائض على المعنى اللغوي غلط لاستحبابه الدعاء لها بالاتفاق وكذا حمل النكاح على مجرد الدخول او نكاح خلاف ظ لا
دليل عليه والله الهادي **الباب الثاني** في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان **الاول** في المحكم والمتشابه
قال العلامة ره في يب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر
والمشترك بينهما هو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان
المتشابه وفسر الشارح العميدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد فيه الخوئي قوله لا الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى
اللغة التي وضع بها الخاطب قال وانما قيد بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة
ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الاسد والمجمل بلفظ القرء ولم يمثل للنص وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ ان لم يحتمل
غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخرين متشابه ومثل
الشارح الجواد للنص بالسماء والارض وللظاهر في اواخر الكتاب بالاسد والغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على
الترتيب وقال شيخنا البهائي في الحاشية على قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة كقوله ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله
لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين معا اما جعله قيدا للاخير فبعيد يفهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص
انتهى ثم مثل في الحاشية ايضا للظاهر والمأول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها على المسح ظاهر وعلى الغسل الخفيف كما فعله
في الكشاف مأول وظاهر كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب
لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان القرائن قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام
القوم صريح في عموم الاحتمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد بجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا تحكم بحت اذ احتمال التجوز
هو الداعي الى ظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم في السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي
فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي
وفي افادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل
الشجاع وينفى باصالة الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء وانظر الى الارض بارادة مطلق الفوق والتحت كما لا يخفى فالتمثيل
بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ولعله غفل عن مراد شيخنا البهائي في تمثيله بقوله تعالى له ما في السموات
وما في الارض والفرق واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم لا بد ان نعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مط حقيقة كان او مجازا ولا بد ان
يناط القطع في الارادة والظن بها بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة
المجاز فان ثبتنا القرينة على عدم ارادة المجاز فنقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هناك قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم
واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فان ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا
البهائي ان السموات والارض في هذا التركيب نص في المخلوقين المعلومين بسبب خصوصية المقام وهو ايضا محل تامل لاحتمال ارادة الجهة
العلوية والسفلية وان اشتمل على هذين المخلوقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد جميع الكلام فالتامل فيه اظهر ثم ان مراده من التقييد
بقوله لغة لا بد ان يكون هو ما قابل العقلي لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد
من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال
الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بل الظن ثابت للغة ايضا ومع كونه
غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر من الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه ولئن اراد بذلك تفاوت
الظهور فلا ريب في ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا ولا يحصل التفاوت في النص وهو ما لا يحتمل

قال محل المسح في المسنة طفين ظاهر في محل الوارد عليه المرفق على المسح تخفيف المشابهة للمسح كما قال صاحب الكشاف ... كذا عطف الارجل ... التجوز النصب ... المرجحة ... بجواز ... تجوز ... بكرا بارادة الله ... بكرا ... منصوب ... لا يكرم ... وجعل ...

يحتمل

غير المخصّص عقلاً ايضاً بالنظر الى هذه الغلبة والاستقراء وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجية ويتفاوت بتفاوتها وأما الظن المصطلح
والظهور فهو امر اضافي فقد يرى الفقهاء يسمون الخاص نصاً والعام ظاهراً وقد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان الخاص
ايضاً عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضاً من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهراً بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ اكرم العلماء
ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين منهم لمشابهتهم في العلم
فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام يعني ان دلالة الاشتقاقيين عليهم قطعي من حيث نصوصيتهم في الجملة وان كان يحتمل المجاز
ولا دلالة العلماء عليهم فانه لا دلالة عليهم انما هي بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن

المقصد الثاني

في المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح
فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وهكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعيار
في الفرق بينهما هو كون ما المدلول اي الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا بد من جعل قوله في
محل النطق حالاً عن الموصول الاول بتكلف ونوع من الاستخدام او جعل الموصول كناية عن الموضوع فيلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع
استخدام في الضمير المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكماً من احكام شيء
مذكور وحالاً من احواله والمفهوم مدلول يكون حكماً من احكام شيء غير مذكور وحالاً من احواله وانما نعني بذلك المدلول فقط لا يكون
مذكوراً في المنطوق فانه كما ستعرفه ان شاء الله تعالى

قانون

المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني
وفي كون التضمني صريحاً اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما عرفت في مقدمة الواجب فلا وجه لجعله من باب المنطوق
الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلاثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة
التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف
صدق الكلام عليه كقوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنهما والا لكذب او صحته عقلاً كقوله تعالى واسئل القرية
فان المراد اهل القرية او صحته عقلاً او شرعاً كقول القائل اعتق عبدك عني على الف اي ملكه لي على الف اذ لا يصح العتق شرعاً الا
في ملك وهذا يسمى مدلوله بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بما
في الاعراب او ما يكون في نسبة الفعل والحركة اعطاء ما مضى في هذا فلا بد قولنا رأيت اسداً يرمي على القاع ونحو ذلك يكون من باب
الصريح او لا بد من ذكر قسم آخر ليشمل سائر المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه لكنه كان مقترناً بشيء لو لم يكن
ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو عليته ذلك الشيء لحكم الشارع مثل قوله كفّر بعد قول الاعرابي
هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلوله بدلالة التنبيه
والايماء وهذا في مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان يقول اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل فانما يحصل
بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلاً وغير ذلك وربما يفرط في القول فيحذف الوقاعية ويعتبر مجرد الافساد
للصوم وتمام الكلام في ذلك سيجيء ان شاء الله تعالى في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على الظاهر المتعارف
في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهراً مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل
الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الآيتين والمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الرضاع وهذه اقسام
المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقاً للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة
حرمة التأفيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب وسيجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة
ويسمى بدليل الخطاب ايضاً واقسامه مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيلها تباعاً ثم ان تقسيم المنطوق

والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وقد عرفت ما بينا لك في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سمّي الصريح مفهوماً ولعل وجهه كون
ما له المدلول غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلاً غير مذكور في الآيتين فانه ولو جعل الموضوع
لا نطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران صريحاً في الآية وقد يتسع عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات
فان جعل المفهوم حرمة التأفيف فهو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم هو حرمة الضرب والموضوع هو الوالدان
فهو مذكور وكذلك الحمل واقل الحمل **قانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل من
رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط
عليه كذا يشرِط ويشرُط واشترط عليه ايضاً ويفهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاموس
الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا ادوات الشرط مطلقاً او ما علق عليه جملة وجوداً بمعنى حكم بحصول مضمونها عند
حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط ولا يستلزم وجوده وجود المشروط
فمن مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثاله انكحتك ابنتي وشرطت عليك ان لا تخرجها
عن البلد ومن مصاديق الثاني ما علمت من خير تجزيه وان كان مثقال ذرة وقد سمّيه النحاة ان لو صليته ومثل لا تكرهوا فتياتكم على
البغاء ان اردن تحصناً ومثل ان كان هذا انساناً كان حيواناً ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنباً فاطهروا ومن مصاديق الرابع
الوضوء شرط الصلوة والتقابض في المجلس شرط لصحة الصرف وحولان الحول شرط لوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة
الاطلاقات ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة جمع شَرَط بالتحريك وهو العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الاخر
مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يعلم ماخوذ من المطلب الثانية الجملة الشرطية ايضاً تستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد
تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انساناً كان حيواناً ولم يرد به تعليقاً على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء
المقدم بسبب انتفاء التالي فيقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء
الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضاً مثل اذا كان الماء
قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومن
ثمّ اهل العربية فظاهر هذا الاستعمال كون الاول سبباً للثاني والنظر انما هو بحسب الواقع مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل من ان
الاول اذا كان سبباً فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالانتفاء كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما
آلهة ففيه اولاً انه ناش من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء
الاول وهو لم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانياً ان المراد اقتضاء السبب الظاهر وثالثاً
ان الاصل عدم سبب اخر واذا علم ان السبب احدهما لا بعينه ومن هذا الباب لو لا علي لهلك عمر وقول الحماسي ولو طار
ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان مع بقاء الاشكال في اطلاق الشرط
على السبب ايضاً لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة شرطاً وهو الواقع بعد ان واخواتها
معلقاً عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم شرطه
ونحو ذلك لا ان ما كان في ذلك الواقع بعد ان واخواتها شرطاً اصولياً ايضاً فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطاً وقد يكون
سبباً فكما يجوز ان يقال ان تقابضتم في المجلس يصح الصرف يجوز ان يقال اذا [illegible] فيطهرهم مع انه اذا كان في تلك الامثلة
شرطاً اصولياً فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوماً له بل هو معنى الشرط نفسه فالحاصل انه في تلك الامثلة بعينه

او معناه

عرفت وحينئذ فسبيلها على الظاهر فهو لهم مفهوم الشرط حجة معناه انه يفهم من تلك الجملة الشرطية التي يسمونها النحاة شرطا وجملة
السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك الشيء بدلالة اكثر امثلة القضية
بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الحيثين
بالنظر الى الاصطلاح فلا يرد ان قولنا ان تمضمض في المجلس يصح الصوم وهو بعينه اخرى عن قولنا شرط صحة الصوم المضمضة في المجلس
هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا ان الظاهر من الجملة
الشرطية على تقدير حجية فهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كما شاء ما كان نكتة تصير مناقضا للشرط الاصولي فهاهنا
قلنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى التامة والاخر الناقض وان اريد به معنى اخر مثل ان يكون المراد بها
هو ما دل على انتفائه انتفاء شيء اخر وتوقف وجود الاخر عليه ليشمل السببية ايضا وان الجملة الشرطية ايضا تفيد هذا المعنى فهذا وان كان
اوجه من سابقه لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا تفيد الا السببية الثالث ما يكون شرطا لصدق الحكم عن القائل
لا لثبوته في نفس الامر مثل ان نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء الثالث قد اشرنا ان محل النزاع هو الجملة
الواقعة عقيب ان واخواتها فالظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا او تضمنا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط
كالحروف مثل قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم وموثقة ابن بكير ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص
اذا تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثر منا الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة
الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه لا لا تكرمه كما توهم وهو علامة
الحقيقة فاذا ثبت التبادر العرفي ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف الشرط في اكرامك اباه مجيئه
اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره ... حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة وجوده ولا
مستلزما له فلو لم يستلزم انعدامه العدم خرج عن كونه شرطا وتؤدي مؤداه كلام غيره ايضا وهذا لان الكلام مبنيا على الخلط
اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرطية وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان مدلولها بالذات شرطا مع
قطع النظر عن حصول فهذا الكلام ما نظر الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكر لا
ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكر كلها مجازات لتبادر غيرها ولا نرفض الاشتراك
فان قيل انها مستعملة في جميع هذه والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه
وجود المشروط ولا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن
لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا لخلط الاصطلاحات فتحقيق القول فيه ان المتبادر منه في العرف ما هو المعنى اما ما يتوقف عليه
وجود شيء ويلزم تعديه اعم من ان يكون وجوده علة ام لا واما معنى الالزام والالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث ما ورد هذا
واحتجوا على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه
وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقها واظهار عدم الفائدة الاخرى لا ينفي احتمال فوائد
الغائب عن الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام ثم ان
القائلين بالحجية فان المتبادر في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتشبث بما يثبت الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المحكي ولا
يخرج عن مقتضاها الا فيما دل دليل على الامر من الخارج ولذلك تمسكوا بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يظهر من استدلالهم ببعض
الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بعنوان ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر
الشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك فمع ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط

ولا ينقض ما قيل من الحمل على حجية الحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو صريح في جميع المواضع وانه انما يتم لو وجد هناك ما يحتمل فائدة
اخرى توجب الخروج من اللغوية وهو مما يتوجه عليه انه يؤول الى الراجح بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا
الفرض ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجوده في موضع لا يحتمل فائدة اخرى وفي ان ذلك اثبات اللغة
بالعقل وما يتوهم من ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يحصل له فائدة سوى ما هو معينه فهو موضوع له فهو من اغرب التحقيقات فانه
الاثر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا
لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا مستندا الى اللفظ او ازيد منها وبالجملة اذا كان هذه اظهر الفوائد لا اذا احتمل فائدة
فائدة اخرى ايضا قلنا هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر ان المنكر
يعترف بحجيته ولكنه لا يتصف بعنوان كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي يليق بقواعد الفن اثبات انها
من بين الفوائد مطلقا لا انه اذا كان اظهر الفوائد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع واحتج النافون بان تأثير الشرط هو تعليق الحكم
عليه ولا يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط في قبول
شهادة الاخر وقد ينوب عنه انضمام امرأتين او اليمين فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدله
والظاهر من هذا الاستدلال تسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في نفي الحجية باحتمال النائب فلا يكون صريحا في تعليق
الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يضر بالاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال الا في الايات
والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط اخر ولم يعلم تحقق سبب اخر الاصل عدمه لا يقال هذا مما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون
ذلك المعنى مدلولا للفظ في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا
نقول انه نظير تعيين المخصص المدلول ويفيد تعيين الحقيقة في الظاهر وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري
في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لما كان التمسك باصل الحقيقة معنى وهو حاصل في المقام
وان ثبت من قبل الشرع وجود سبب اخر كالمثال الذي ذكره فنقول الشرط احد السببين المذكورين كما ان المطلوب من الامر الوجوب العيني
فاذا ورد امران متضادان في محل واحد يحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني والتعيين
ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم
عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما يتوهم ان الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة
البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول عنهما فهو مدفوع بانها تنتفي صدق التشبيه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط
انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقق هنا لعل تنبيه المولى على انهن اذا اردن التحصن مع ما هن من الضعف والقصور
فانتم اولى بذلك ويظهر لك ما في هذا الجواب مما اسلفنا لك سابقا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا وارد مورد الغالب فان الغالب
في تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن فلا حجية فيه كما سيجيء والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت حقيقته
فهذا استعمال مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك او يقال ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية دافعة ولولا القرينة على عدم
ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك والاولى لما ان يحمل الاية على
ح هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا تصل اذا كنت محدثا
او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل
اول ومن هذا القبيل قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر

قانون

اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او

في الساير مما ذكروه وفي الواجد يحل عقوبته او حبسه اذا كان مطله لان يحمل مطل الرجل محاجته عن ابت بمثل شعر اذ استلاء البطن من الشعر حتى
عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا يضر الشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من فهم اللغوي في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء
الحكم عند انتفائه لعري الوصف عن الفائدة ولعدّه العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب والانسان الاسود
الكوفي فهم من قول النبي لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وقال انه يدل على ان ... من اهل اللسان
والجواب عن الاول ما ظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يكن فائدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل حافظوا
على الصلوات والصلوة الوسطى او لاحتياج السامع اليه او سبق بيان غيره او لئلا يتسلط السامع على المسكوت عنه فيخصصه الى رتبة
الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك اذا كان ذلك اظهر الفوائد فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط ولا يجاب بل
٩٨ بلزوم العراء عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة ما فاذا انتفت القرينة الخارجية لظهور هذه الفوائد
المتنازع فيها فلا نظن المنكر يتحاشى عن القول بمقتضاها ايضا وما يظهر من انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما يظهر من نظير ما سبق
في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فضعيف جدا كما بينا ومن هذا القبيل قول ابي عبد الله عليه السلام في صحيحة
الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما
الاستهجان فهم ومابنزله هجنة في المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكان ذكر الوصف
هنا والا فقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العربية وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد
وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور ما ادعى في افهامنا ايضا فيتساقطا
فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان فهمه لعله كان عن اجتهاده في اللغة وكلام
اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلاث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر والا لكان منطوقا واما الالتزام
فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا وفيه ان في المسئلة التوقف وان كان الاقرب في النظر انه لا يخرج عن اشعار كما هو المشهور ان التعليق بالوصف
مشعر بالعلية لكن لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود
الاحترازية في الحدود والرسوم واما مثل قوله اعتق رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافر ليس من جهة مفهوم الوصف
كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله بعضهم بل لان اتحاد الموجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب الحمل
المقيد لان الحمل على المطلق يلزم الغاء المقيد بخلاف العكس وبالجملة المقيد مطلوب ففي تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال
بعتق الكافر انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي وردت في الخطاب مع كون المطلوب واحدة ثم ان ههنا فوائد الاولى
انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن جاريا مجرى الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحضرني
منهم كلام في بيان ذلك وعندي ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه لا الافراد الشائعة فيخص الاذهان بمجرد اطلاق
اللفظ المعري فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص
الحكم بالغالب وههنا نحن فيه التنبيه بالولد بما بينا ظهر الثمرة في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غيرها ايضا منهم
الاترى انا لا نجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج
وايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه على خطائهم
في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على
ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره فتحملها عليه لان الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى
الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية قد توهم بعضهم ان فائدة المفهوم

والمراد بالمخالف انما تظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة او الى آن

واما اذا كان موافقا للاصل كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فلا لان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال الذي يدعي الحجية انما نشأ

الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في اسئلة لادلة من

القبيل وانت خبير بما فيه لكمال وضوح الفرق والفائدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول بان ههنا حكمين من الشارع

فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم

الدليل كما سيأتي انشاء الله في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلين يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق ورود دليل

آخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون تأمل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يرجح المفهوم

على المنطوق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وما جعله منشأ للغفلة هو غفلة عن الموهم اذ كلماتهم مشحونة بالحكم في المخالف

للاصل والموافق والامثلة واردة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع الثالثة مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت

للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور فقد وقع هنا توهمان احدهما ما اشرنا سابقا اليه من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك

لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هو مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم الموافق

هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله ع كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ منه

ولا يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم

سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء

منها ومفهوم قولنا بعض المعلوفة كذلك وبالجملة يصدق لا شيء من المعلوفة كذلك والصواب ان يقول مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك

هو بعض السائمة كذلك ورد بعضهم على صاحب الحاشية بعد ان مفهوم قولنا كل حيوان مأكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه

لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بان هذه دعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف ثم العلامة على الشيخ كذلك وانت خبير

بان ذلك التوهم نشأ بان يكون انما نشأ من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان صدور مثل ذلك في غاية

البعد من مثلهم بل من دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك ايضا فان ابتهم والظاهر انه نشأ من اطلاق النقيض على المفهوم كفخر الدين

الرازي ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع وكانهم الشيخ ايضا فان الحكم

المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكل فرد يثبت فيه القيد ويتعلق به من افراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم

بالقضية الجزئية ذلك القيد والا لبقى التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة وما ابين من ان الفائدة يحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة فهو بمعزل

عن التحقيق اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة كذلك فان وجوب الزكوة

معلق على سوم كل غنم فيرتفع بعلوفة كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود امر مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد

المسكوت عنه يعني ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والوضوء من سؤره فعلق في الكلام وانما لم يشرك بعض الافراد الغير

المأكول ايضا مع كونه شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لهما فينبغي بيانه او يحف الحاجة فيه انه لا ينحصر الافادة في وجود

اللفظ المشهور المشترك فقد يجمع ان يقال مثلا كل حيوان يجوز الوضوء من سؤره الا الكلب مثلا كذلك في قوله كل غنم سائمة فيه الزكوة

الا النوع الفلاني فلم ينقطع المناص حتى يلتزم تاخير البيان او غيره من المحذورات فلا بد للقيد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل

النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا لذلك لا لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم انه وانما يبتني

على التباس من اللفظ او على لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم

ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة الى آخر ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو قولنا

لبعض السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا

انما هو

لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة
للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان فتوجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فان القيد الاخير لا يرجع الى
النفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه ان البعض الاخر من السائمة لا يجب فيه الزكوة وهذا مما يعز وقوعه
وروده في كلام الشارع فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وحينئذ لا ما فهموه فالتحقيق
ان يقال ان جعلنا السور من تتمة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالاوفق ما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع بان
يرجع القيد الى كل واحد مما يشمله السور فالاوفق ما اخترناه مثلا اما ان نقول الحيوان المأكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤره كل واحد
من افراده او نقول كل واحد من افراد الحيوان المأكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان نبنا ما في ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه
يتوضأ من سؤره موافق لايهما واما مما يتبادر منه في العرف والاظهر الثاني في التبادر فيكون الوصف قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم
يقتضي نفي الحكم حيث انه ثابت للقيد الرابعة لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة من معلوفة الابل
من الدلالات واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا
لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا الاستدلال ضعيف لما اشرنا اليه اولا من ما ذكرنا احتج بعض الشافعية على الدلالة بان السوم
يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها وفهم العلية ممنوع والا لكان وجها وجيها [illegible] الحق ان مفهوم
الغاية حجة وفاقا لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم
يقل بها والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة كما هو عند النحاة بخلاف قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية
يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف اخر ذكروها في بحث ان الى لانتهاء الغاية
فلنقدم الكلام فيه لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخولها في المغيا ان كانا من جنس واحد كقولك بعتك
هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقول القائل صوموا الى الليل والظاهر ان دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب
ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في الماهية وتميز احدهما عن الاخر فلا يظهر ثمرة بين هذا القول
وبين القول بعدم مطلقا ورابعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لان الاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل
على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك
ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق في ابتداء الوضوء فانما هو من دليل خارج لا لان الى بمعنى مع لان الحق ان الى لانتهاء الغاية
وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهم فخر الدين وابطله بانه
لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك
واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء واما ما قاله فخر الدين من انه لغو لخلو الكلام عن الفائدة حين التردد
بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل احد قبل اطلاق اللفظ ايضا ففيه انه قد يحصل الفائدة
بمثل قول القائل اعتكف بعضه في ذلك فانه يمكن ارجاع الظهر الى الجزء ايضا اذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة
والحق ما قلناه لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل انه اخر وجوب الصوم الليل ولا يجب بعده ومن قوله ولا تقربوهن حتى
يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا او حرمت المقاربة بعد حصول الطهر ايضا لما كان
الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا
ولم يقل به احد وايضا فان كان المراد من قولك اخر وجوب الصوم الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد يصار هذا المفهوم من جملة
المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت اعني ما بعد الغاية

قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعد الوصول
بعده فهو مجاز وشيوع ذم كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف تقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك
على النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان لجزء معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيمتنع صدوره عن الحكيم وان اردت
من ذلك مثل ان يقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد فهذا ليس من ذلك بل هو في العرف لتحديد المنازل او لاعلام
المعالم وتحديد المسافة من كل علم ومنزل فلكل مبدء ونهاية بل الحدان بالنسبة اليها ويعتبر ان بخصوصها فلا يرد بجوز ولا
يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا اصبح المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء
فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في معنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة
في غيره والنكتة في الاول ان المقصود من الغاية في نظر الكفار المتعنتين انما كان ذلك الذي ذكر في الاية وكان يمكن اثبات هذه
الدعوى بما يحصل لهم المشاهدة كاخبارهم عن عيرهم وعما وضع فيهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك لهم فالمذكور
ما بعد الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود الذي هو الممكن التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا اصبح المسافر الى نصف النهار انما هو الامساك
المخصوص المشروط بالشرط لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقي الى النصف ايضا فهي الحقيقة فمفهوم الغاية هنا حجة بمعنى ان
ما له مدخلية في عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار فالامساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك فكانه قال الكون
لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه واما قولك وايضا الجزء فنقول
هناك شق ثالث وهو ان المراد هو الاخر والمنتهى لا بشرط شيء مطلقا لا الخصوص ملاحظة ان ما بعد الاخر وبعضه مخالف لما قبله وبعض
الحكم عنده ولا عموم في ذلك بمعنى انه يلاحظ ان الليل اخر مثلا سواء كان ما بعد الدخول مخالفا او موافقا مسقطا عنده الصوم
ام لا ثم يدعي استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله لصحة المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحدى الدلالات
اما الاوليان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون للفظ المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف
الاصل ويظهر الجواب عنهما بالتامل فيما ذكرناه **قانون** مفهوم الحصر حجة والمراد به على ما ذكره جماعة من المحققين هو ان
يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول
عنه انما هو لذلك وتحقيق ان الاولى تعميم المبحث في كل ما قدم وكان حقه التأخير على ما ذكره علماء المعاني وفيه اشكال التقديم لفائدة
مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا بد اما من دعوى التبادر وهو غير تام في الجميع او ذكر دليل اخر وسيجيء الدليل في خصوص
ما نحن فيه واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب ان هذا النزاع لان الحصر معنى مركب عن اثبات
ونفي فما الدال الاول مذكور لاحدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر
والدليل على افادة الحصر امران الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا تتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما
والثاني انه لو لم يفد الحصر للزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه
لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص لا يتحد مع حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه مصداقه وهو لا يكون فردا خاصا لعدم العهد وعدم افادة
العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد
لاستحالة اتحاد الكثير مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا
الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق او الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بل يدعى وحدة الجنس
مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره عبد القاهر في الخبر المحلى باللام وهو ايضا مما

لا انحصر

عن الزمخشري في تفسير قوله تعالى اولئك هم المفلحون وهذا معنى اعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد واحتج الثاني
بانه لو لم يصح لصح العكس يعني في مثل زيد الامير وعمرو العالم والجواب ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل مفيدا له دون العكس لظهر
التغير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم والتاخير مع عدم تطرق تغير في المفردات وانما يقع في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول
فاما اولا فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه مما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم والتاخير فان الموضوع
هو الذات والعرض والمحمول هو الوصف العارض ولذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق الذات على المبتداء والوصف على الخبر
فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذات
بحسب الحمل فيلزم الحصر اعني حصر الامارة في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يفد انحصاره في الامارة
فاذا وقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد ولكن حمل الاعم على
الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان
المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجود واحد وبهذا يندفع ما يورد ههنا ان الحمل لو
اقتضى الاتحاد واوجب القصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر ايضا مثل زيد انسان فان المراد من انسان هو فرد ما لا مصداق فرد كما
اشتهر بينهم ان المراد بالمحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق والمصداق ههنا اما فرد معين هو زيد او غير زيد وارادة كل
منهما محال لاستلزامه حمل الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم
الحصر المذكور بان ذلك لا يفيد الا اتحاده مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا تفيد الحصر لا لافادة
الحمل ذلك من حيث هو حمل بدون الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك اما الاستغراق فظاهر واما
الجنس فلان المفهوم منه ان كان مجرد صدق هذا الجنس دون حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر مثل زيد امير فيبقى التعريف لغوا فعلم
منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى الذي هو اعلى من الحصر كما مر اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف
في بعض حواشيه فظهر من جميع ما ذكر ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من وجهين احدهما تقديم المتاخر بالطبع وان صار موضوعا
الان والثاني التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس ففي جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني فبما تقدم ايضا
وتوضيحه منع بطلان التالي لو اريد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد به غير ذلك والتحقيق فيه ما قدم ثم
ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كلما اريد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد بحيث لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس او
الاستغراق وكذا في قولك ضربي زيدا قائما فان جهتي التقديم حاصلتان فيه واما صورة العكس فلا يجري ما ذكرنا في المعرف باللام
فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديق لي على طريق الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من تعين الجهتين ان المسند اليه اذا كان
معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن هناك الخبر ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب والائمة
من قريش كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كل ما في العرب كريما ولا كل من في قريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او الانسان
انحصار القائم او الانسان في زيد واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور اخيرا كقولك انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة وانما
القائم زيد في العكس فالاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصوبهم وكذا لغة ايضا مع اتفاق ائمة النقل
ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله ع انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء
لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بانه يستفاد من التعريف في المسند اليه كما هو في قوله انما الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية
المناقضة للسالبة الجزئية وان خص بكمال وضوح الفرق بين الحصر بانما وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا كما
الظن ان من يعتمد بدلالة تعريف المسند اليه على ذلك يعلم ان لا دلالة الا انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد
لا يعتمد

وقد يستدل بصحة انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة

سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا

لاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكونا لاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان

ان انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا كقوله تعالى فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا تنفي الا ما دخلت عليه بالاجماع

النحاة فهي كافة كما في ليتما ولعلما وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره فالتحقيق انه كلمة متضمنة لمعنى ما والا بحكم التبادر واستعمال

الفصحاء وقد نوقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله

ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها اي الساعة لانذاره غيرهم ايضا

وقيل ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت عليهم السلام في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق

ارادة الله في ذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى غير المذكور اخيرا وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك

ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا احتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم

وانما زيد قائم وما زائدة فهي كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الهكم الله

وبين لا اله الا الله ويظهر لك بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه آنفا ايضا واما ما او الافادة الا في حجيته

مفهوما ما طاهر والظاهر ان الدلالة فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم **قانون** الحق انه لا حجية في مفهوم

الالقاب لعدم دلالة اللفظ عليه بشيء من الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي

الصانع ورسالة نبينا صلى الله عليه وآله واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي

الحكم عن غيره دون غيره صالح له والاصل عدم غيره وايضا قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب واخته زانيا

واوجب الحنابلة الحد عليه بهذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مخصص ولعل الاسم واللقب صار ابدا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة

خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض واما مفهوم العدد فقد ذهب المحققين عدم

الحجية فلو قيل من صام ثلاثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشارع

لان العبادة توقيفية يحتاج الى توظيف لا لان القول الاول يأباه فاذا صام الزائد من باب عموم الصوم فلا ضير اصلا وكذلك

الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدد والظاهر انه من جهة اعتقاد ان الزائدة مثل المأمور به في الاجر

لا لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق لا لان المفهوم

يقتضي ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى فلا تعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض

المواضع التي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي فعدم جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او المائة جلدة

فانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن من الشارع فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو

الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذلك كون الماء اقل من كر او قلتين في النجاسة ولذلك ترى ان الاكثر ايضا لا ينجس فان

المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوقف

حكمها على الاقل والاكثر وقد يتخالف فاستعمالها عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلاثة واكثره بالعشرة

انما استفيد من مفهوم العدد في قوله عليه السلام اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه ما

لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والاكثر هو الاقل وبان لا يكون الاربعة اقل والاقل لا يتحقق بثلاثة

وليس هذا من مفهوم العدد في شيء فرض عليها الاكثر والظاهر ان الكلام في المقدار والمسافة وامثالها هو الكلام في العدد واما مفهوم

الزمان والمكان فهو بعض كان وذهب الى حجيتهما جماعة ويظهر الاحتجاج والجواب مما تقدم فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا ونحا الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ مختص بما قيد لا من حيث المفهوم بل من حيث اختصاص الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيد وضعا او شرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد

الباب الثالث في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد

اما المقدمة

فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت وقوله اجزائه او جزئياته لكي تصل الرجال على كل من الصنفين الاثنين من ارادة العموم الجمعي او الافرادي وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزائه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي والافرادي وليست من باب الكل اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكل المجموعي ويظهر الثمرة في النفي فلو كان الجمع المضاف في قوله ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي فلم يدل الا على قتل البعض بخلاف المعنى الاول نظير ضربت العشرة وما ضربت العشرة وسيجيء ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح وان ترتب احكامه

المقصد الاول

في صيغ العموم

قانون

اختلفوا في كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في الخلاف في اصل الوضع فالاظهر الاشهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داري فله درهم ومن جاء زيد فاكرمه العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا لاستحق بذلك عقاب المولى وللاتفاق على ان كلمة التوحيد علية للاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا بضرب واحد وان من ادعى ضرب رجل لو اردت تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئية فان سلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جائه وقال يا محمد اليس عبد موسى وعيسى والملئكة فهمه دليل العموم لانه من اهل اللسان وادل من ذلك جوابه حيث قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعمال كلمة ما في ذوي العقول واطلاقهم كما في قوله تعالى والسماء وما بناها فانما هو خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون حجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص وجوه الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما التخيير لا مرجح فالاولى ان يقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على تيقن الارادة لا على الوضع والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان الطريق منحصر في النقل اما صريحا محضا بالتواتر والآحاد او بما انضم فيه من العقل كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين كوضع مثل الجمع المحلي فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احديهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه باي فرد امكن ارادته من الجمع واحتمل شموله له في كل موضع وثانيتهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل ويحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هي ادلة

للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتتميم الفائدة فلنرجع ونقول ان الوضع
لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما نشأت من
مناسبة ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم
التخصيص من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما محالان والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما من الله تعالى لو كان هو الواضع
كتخلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او بمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيء اخر
مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني وغيره من مصلحة اخرى خفية نعم مع انه يدفعه الوضع للنقيضين وللضدين واقتضاء اللفظ
بالذات لذلك في وقت دون وقت او بشخص دون شخص مما لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف ولذلك وجه السكاكي هذا المذهب بما قاله
بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان القضم بالقاف لكسر الشيء مع عدم
الابانة والفصم بالفاء لما مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاوة كالقسم بين الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع
هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى من الجهات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات
الاشياء التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار
التسمية الاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير وبعده خل و
الدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميته خمرا لانه يخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون تخصيصا
منه بالعموم كتخصيصه في سائر الكليات كما اشرنا اليه في اوائل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل
بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع المعنى والمحل وهو ماء العنب الخاص فان المجموع
اذا وجد وجدت التسمية فاذا انتفى انتفت فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل
مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذا اطلاق الرجل على من لم يطلقه العرب وكذا اقسام المجازات وانواع العلاقات ليس
من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا انما الاختلاف في جواز
الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب وترجيح المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل
بل انما هو للتمييز والتفرقة بين الحقايق والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل باوضاع كلماتهم اذا راى انهم
يستعملون لفظا في معان متعددة ولا يعرف ان ايها حقيقة وايها مجاز فلا ريب انه يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة
للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة مجوزة نوعها
من الواضع ونحو ذلك كما هو المذهب المختار في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد بلغ اليهم من واضع اصطلاحهم
حقيقة كان او مجازا ولكنه لا يدري ايهم يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا على التناوب
ايها حقيقة وايها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه من مزاولة محاوراتهم خواص الحقيقة في البعض
وخواص المجاز في الاخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالعرض الخاص
يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل
العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع
الحقيقي والمجازي حاصل لذلك الجاهل انما اشكاله في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل
فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او
النوعي الحقيقي او المجازي فايها تثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل

عقلي

عقلي مع ان اثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المستدل هنا ايضا اثبات للحقيقة لا الطرق للغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل
عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم من دون الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما طريق الان والاستناد الى
وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب في النقل المتواتر والاحاد كلها معلولات للوضع وذلك لانها آية
غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلابد ان يوجه ما ذكروه من انحصار طريق اثبات اللغة اما تواترا او آحادا بان مرادهم ان اثباتها نفسه
اما قطعي او ظني كخبر الواحد والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء يعني كون هذه الهيئة الخاصة مثلا مستعملة في معنى خاص في
اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع واما خاصية العقل وكون الالفاظ مقتضية للمراد وامثالها فهي على
فرض تسليمها من العلل الموجدة للوضع التي يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الممنوع ومثل التبادر والخواص
في ادلة الوضع من جملة التوقيفيات ايضا لا النقل المتواتر والآحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راي المعصوم ونظيره الكاشف
عنه قبالا للاخبار المتواترة والاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعترض للقائل على عدم
التسليم بان الحمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا قيل واورد عليه بالمنع
في الواجب ايضا كما في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحرمة اشد من مخالفة الامر الثاني ثم ان شبهتهم في الانسب منحصرة في امثال
ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل
تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم ويوهن التمسك بمثل هذه الشهرة
اقول فيه نظر اما في الاول فلان احتياج الخروج الى المخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع للبعض
صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان
المراد من لفظ العام لا ان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ قد خص منه و
تعبير المستدل بهذه العبارة انما هو ذهاب على ممشى الخصم وتكلم باصطلاحه والا فحاصل مراد المستدل ان ابتناء الاستعمالات الا ما شذ على
عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا لكنه ليس
دليلا اذا ثبت الدليل على كونها حقيقة في الاقل وقد بينا الادلة واما في الثاني فلان تمسك المستدل ليس بالشهرة بل
الاستعمالات لان ذلك المطلوب له حقيقة والمثل مطابق للواقع حتى ان هذا المثل ايضا مخصص في نفس الامر بان الله بكل شيء عليم
وانما قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك
بالاستعمال فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز كما مر مرارا وبانه لو كانت حقيقة في العموم لعلم
اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل اما تواتر او آحاد والاحاد لا تفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه
ان التمييز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نص الواضع او النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص كالتبادر والخاصة موجودة فيها وهو
التبادر كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع وحجة التوقف عدم
ظهور الماخذ وقد عرفته **قانون** صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم
وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه وهو عموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف عنه كاجمع وجمع واجمعين وتوابعها
المشهورة ومنها لفظ سائر على اطلاقه وان كان الاظهر في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة ومن وما
الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان يتضمن معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج والا فلا الا ظاهر
الحمل على الموصوف ولا عموم الا ان يجعل من باب اطلاق الجنس كما سيجيء في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى انها حقيقة في غير اولي العلم
ودعوى انه حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما لغة وربما يعجب للشيء

وعن بعض النحاة ان ما الزمانية مثل لا اما دمت على قيامه والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي
في الشرط والاستفهام وعن بعض الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل
دخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عمومها بدليا كما
في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذما وايان وانى ومنها متى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما او
اذا كانت منفردة فقد يحمل على العموم اذا اقتضت الحكمة مثل ان وهنا الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد وغيره والمعيار
في الكل التبادر فان تم التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايضا فكما عرفت والا فلا عموم وسنفرد الكلام في بعضها
للاشكال والخلاف فيه بالخصوص **قانون** اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام العموم في
دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات الاولى ان المفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس
والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة
في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المراة هو الجنس ولا
يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل ويتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس ثم
اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو المهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للمسمى او المهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا
منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التي يتداور عليها المعاني المختلفة بسبب تداور الالفاظ الغير المستقلة عليها
كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها من المغيرات والمتممات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى متحصل شخصي وضع اللفظ
له كما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادا من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى
كل واحد من المعاني بملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء لعله جزاف فيستفاد من ملاحظة تداور المعاني المختلفة على
اللفظ بسبب تداور اللواحق بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينهما مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شيء في الكل ويتفاوت
بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى المهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها
فلم لا نقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا وملحقا بالالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب فرض
الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى وبيان انه موضوع للجنس والمهية لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل
لا بشرط مع قطع النظر عن المتعين في الذهن فهو مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا انه ايضا مستعمل في الاسماء
المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس فيه معنى الافادة الى وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر
في المعنى شيئا ومنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات وبعضها كتنوين التمكن ايضا مما يتم به الاسم
ولكنه ليس الغرض منه الا امر متعلقا بالاعراب كما في جاءني زيد فقولك رجل جاءني لا امراة انما يراد به بيان المهية وكذلك اسد
على وفي الحرب نعامة وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل الخالي عن اللام والتنوين موضوع للمهية لا بشرط ويؤيده ما نقل ايضا
عن السكاكي اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في المهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع
النظر عن اللواحق اسم جنس وموضوع للمهية لا بشرط شيء واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به
الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا
الى ان المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان الخاص لا يدل
على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم مطلقا فان دلالة تنوين في مثل الرجل خير من المراة فان قلت انما اخذ هذه في تعريف
المنكر منه قلت مع انه ينافي اطلاقات القائل لا يتم في مثل المثالين المتقدمين وفي مثل قولك لمن يسأل عن شبح يتردد في

في كم زمن

في كونه رجلا او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه الماهية لا غيرها والى
هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فقولنا رجل في جاءني رجل نكرة لا اسم جنس ولذا جعلوا النكرة قسيما
لاسم الجنس والا فالنكارة قد لاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه فرجل في المثال المتقدم
نكرة باعتبار عدم ملاحظة عدم تعين الفرد وبالجملة فهنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امرأة
وجاءني رجل وجئني برجل والرجل خير من المرأة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة ايضا في
المعنية غفل عن هذا لان نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات والا فلا بد ان يقول
بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث
فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل او عند السامع كما في جاءني رجل وعلى قول من يقول
بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة
قسيما لاسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعين الطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن على المختار ومعنى
مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزما فقد استعمل في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في باقي اقسام
المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع
اما مع التنوين او اللام او غيرهما يحتاج الى دليل فان لحوق تلك الملحقات في آحاد جميع الالفاظ ليس بموقوف من العرب بل الرخصة
فيه من العرب انما هو نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق تتعاور على لفظ واحد على مقتضى المرام والقول بثبوت تقديم رخصة بعضها
على بعض بان يقال مثلا رخص العرب اولا في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة الماهية ثم مع
الالف والنون لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا اجزاف وتعسف فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام
او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من ثبوت شيء منها على جميع ذلك لعوارض بعيدة في التجميع فلا بد من القول
بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب الحاق الملحقات بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا
ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلاثة بهذا الترتيب موضوعة للماهية المجهولة وانما وقع الخلاف في اعتبار
حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفي مع ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر
الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط ويبعد الفرق بينها وبين غيرها نعم نقول اسم الجنس عبارة عما دل على الماهية
الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي عن اللحوقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امرأة ومنه قول الشاعر اسد
علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعينه في مثل الرجل خير من المرأة وفي هذه الامثلة
لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا الحقه التنوين المفيد للوحدة فيصير نكرة ولا يقال له اسم الجنس فالمراد به فرد
من ذلك الجنس واذا الحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا الحقه الالف واللام
فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد الخارجي فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون
الرسول والمصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري واما باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل
وهذا الرجل وكما يشار بهذه اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع
المفرد المحلى باللام الى الافراد المتعارفة وسنشير اليه كما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد
هذه فيمكن ارادة احد معنيي المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد الغالبة كما سنبينه ان شاء الله ثم
وان اشير بها الى تعين الماهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة وهو قسمان قسم يصح

ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد منه كقولك
الانسان نوع ثم قد يراد بذلك الماهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف بلام الجنس ويراد به فرد ما موجود في الخارج من غير
تعيين لمعهوديته في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك
انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة الماهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو
في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا
يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل
يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة الماهية من حيث هي فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين
ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة
اليها كما هو اصل موضوع الالف واللام ولم يقصد ازيد منه باصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة
باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان يثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد
فهو العهد الذهني والا فللاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج
الى شيء اخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق
اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ ويجيء الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة الدال
من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ايضا يستعمل في كلا معنيي النكرة اعني ما كان من باب
جاء رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة
تعيينها وحضورها في الذهن كاسامة فهذا يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما
يحصل فيه بالالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالالة واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين
اسم الجنس والمناسبة انما هو بين نفس الجنس ولعل كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس
جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع ايضا
لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع لا يبعد ان المراد من الجمع هو جنس الموجود في ضمن جماعة كما في النكرة ان الجنس
والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل يمكن ان الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي قابل للصدق على جميع الصور
المتعددة فيه فلفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يحتمل الثلاثة والاربعة وجميع
رجال العالم فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به الماهية
بدون ملاحظة التعيين كما في قول الشاعر وما ادري وسوف اخال ادري اقوم آل حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية
مثل والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد
الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا بكون
الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع كما يقال جمالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري
جميع ما ذكر فيها لان القدر المشترك بين كل واحد من الجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان
من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينيات بخلاف المجموع فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد به
النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق فالجنسية تعرض الجمع كما ان الجمعية تعرض الجنس

ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فيجوز ارادة الواحد

ايضا عنه والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على

النبي صلى الله عليه وسلم بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان

قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول

بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور المعروف فيكون هذا ايضا مجازا نعم يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد

مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني

اظهر الثالثة قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر

الى اللواحق فيها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كسائر الحقائق والمجازات فيحتمل الاشكال

هنا فان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام والتنوين او غيرهما انها حقيقة وانها مجازات اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة

انواع العلائق فقد يكون وضع الحقائق ايضا نوعيا باعتبار الضم والتركيب فمعنى تعريف المعهود وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا

ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني او الخارجي او الاستغراق ففيه اشكال ويظهر

من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك جاء

رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن

فهم ارادة فرد معه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس وبسبب

قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما بيناه من عدم الفرق

وضعف اخراجه عن تعريف الجنس وادخال الصلحية فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء ايضا وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو

الماهية لا بشرط والافعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه يصير مجازا بسبب التعريف لسقوط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية

بسبب المقام في العهد الذهني او الكثرة في الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في اصل الموضوع له والا لزم في الاستغراق

جزما وانا اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية

المعراة عن ملاحظة الافراد مع التعيين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لانه المعرى عن

ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما في هذا رجل لا امرأة وهو حقيقة جزما لا انا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه

في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال

الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره معه ولا ريب ان حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ

الموضوع لمعنى وارادة معنى اخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى اخر مغاير له في الجملة والثاني قد لا يستلزم المجازية كما

في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه غايته افادة اتحادهما في الوجود الا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في

مفهوم الحصر في قولك زيد الرجل بغاير معنى زيد رجل ولذلك يحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة

ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة

في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة

في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس فمن يدعي تعريف الحقيقة في العهد والاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد

التركيبي او يقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منها وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكر سيما

اصالة عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التقرير في الجمع مطابقا للمفرد لا يبعد ان يقال انه ايضا حقيقة في الجنس لو عرف باللام

لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وتحقيقه انشاء الله تعالى وبقي الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي
شيء فقولنا رجل جائني لا امراة وجائني رجل وجئني برجل ونحو ذلك انها نكرة حقيقة وانها مجاز ام مشترك بينهما لفظا او معنى
ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولنا رجل جائني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجعول فيها
لاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون خصوصها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاق اسم الجنس المنكر يكون نابا
يحتمل كونها حقيقة في الاعم **تنبيه** اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة
ايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد حملا متعارفا مثل ان يقول زيد انسان فالانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهومه
الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي لزم
ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الا اتحاده مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا
لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن
ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد وهكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة
وهذا هو مآل قولهم ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا الاغير انسان ويلزمه كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستقيم
الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه ويتضح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا
يعلم حال قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان استشكل مجازي فالاولى ان نخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان يطلق
الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جائني رجل وجئني برجل وهذا الرجل فعل كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد
في كل منها بان يكون المراد جائني شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا او يكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا
معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودين بوجود واحد فهو حقيقة لكن تمام ذلك
يحتاج الى لطف فريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس ايضا لشامل القليل والكثير المنشأ من
با لشئون المختلفة هو مادة اللفظ المفرد عن اللام والتنوين او اذا دخله تنوين التمكن ايضا في بعض الصور واما اذا دخله تنوين
التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى اخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كساير التصرفات الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع و
غيرهما ففي قولنا جاء رجل اريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومناه في ظرف التحليل جاء شخص
متصف بانه رجل فيستلزم ذلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبرية وهو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف
والكلام فيه هو الكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز في اطرافه ولا في نسبته كما بيناه ولو اريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم
المجاز في التقييد الاطلاقي فان الحيثية المجازية لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا
يستلزم استعمال الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل
المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجلية في غير هذا الشخص ايضا فالحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية والطلق
عليه المفروض انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله في الماهية والتشخص استعمال له في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم حصر
فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا كلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هي الكلمة
المستعملة فيما وضع له المستلزمة في ظرف التحليل للحمل الذي علمنا اذا اسمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه
علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وميز من بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا يحمل ذاتي وان المجاز
هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى اخر بان يقال ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارفي فان اسدا في قولنا
رايت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا نعم استعمل الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ

في بدء الحمل بمعنى الحمل المتعارف اذ التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا شبه من جهة انه
رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية
فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث انه اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان
من احديهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع انما
وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارف في المعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث
انه رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي الاصلي فذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يقال حمل
الاسد عليه لا يفيد انحصار افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل
الذاتي فهو يفيد كونهما موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار الحمل في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت
هذا في الاستعارة يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل
الذاتي ادعاء بمعنى ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو نعم لما اريد منه النبات الخاص الذي رعوه
فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف فلا منافاة بين كون
اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم
ان استعمال العام في الخاص يعني الكلي في الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونهما
موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلاق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل
الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في ضمن فرد
اخر لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بانسلاخ الخصوصية ومع
الانسلاخ فهو معنى اخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف في حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك
اللفظي على معانيه او حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان قولنا ان العام اذا اطلق على
الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون العام منحصرا في الخاص وغفلة المعترض هنا ادعوه الى ان يقول لا نم ذلك فان ارادة
الخصوصية هنا لا تمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا
المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عنه منسلخة بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات المتعددة وكلامنا في هذا المعنى المجازي
فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا فدخول اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في الاشارة
اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المراة ونحو ذلك وذلك لان اللام للاشارة الى شيء يتصف بمدخولها اما اتصافا يستلزم
الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف كما في العهد الخارجي واياما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي
ذلك كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققنا مع ان الكلام في كون لفظ الكلي حقيقة في الفرد
او مجازا ولفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق للام وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد
كما في العهد الخارجي فيتضح المقصود واما اذا اشير الى نفس الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة عن الفرد فما اشتهر
بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما ويقال له المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معنى كلامهم في ذلك
هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة في الذهن المعراة عن
ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف المعنى الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن
ملاحظة الافراد لا تستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنها تنافي اعتبار وجود الافراد وان لم تناف تحققها في ضمن الافراد

حقيقة مع انه لا سخليه للام في دلالة لفظ الكلي على فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مجرد
اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما الا انه لا يوجد الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد
للماهية المراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المراة وبحصة استعمالها في حال ملاحظة الافراد
لم يثبت نقل الواضع كالمشترك في اكثر من معنى لا بد هذا في اصل المادة بتقريب انها موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة
الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل الا من جهة الاطلاق وهو غير
منصوص فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق
فرد ما والمطلوب هنا من المعرف بلام الجنس هو فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما
ذكروه ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها
في الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة
المطلقة ولا وجود له ثم مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود ولكن ليس ادخل فرد ما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت
هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اريد منه الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما بمعنى مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم
انها حقيقة ولم يقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع
التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلي وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما
من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في
في الخارج يتعين بتعيين المخاطب فلو اريد من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل
اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة في ضمن فرد واما مثل جاء رجل فان اريد منه النكرة
فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي هو مصداق فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجودة
في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فهو ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد
الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا انه هيهنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد
لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بيناه فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو
الماهية الموجودة في الفرد لا ان المراد المشار اليه هو هذا الكلي لا عن حيث يكون مجازا وظني ان توهم القول بكون المعرف بلام
الجنس حقيقة في العهد الذهني انما نشأ من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما يفيد حكما للماهية من حسن
او قبح او حل او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربا حرام والصلوة واجبة والصوحبة من النار والخمر كذا والخنزير كذا واللحم
كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج نصوصه ولا يحتاج الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل الماهية مثل صم وصل و
اشتر اللحم وجئني باللحم ونحو ذلك وفي هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد الماهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد منها لا لان تعينه
غير مقصود بالذات من باب المقدمة وهذا ليس مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب نقل طبيعة
اللحم لا بشرط الى المشتري من دون التفات الى فرد ولكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس ولم يرد
من اللفظ فرد ما مطلقا فظنوا ان هذا المعنى التبعي هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت لم يكن
بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما الا ان العقل يحكم تبعا بوجوب ايجاد فرد ما وان شئت لاحظ كلام التفتازاني
في المطول وقد يأتي المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق
المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات

تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل من جزئياته الى آخر ما ذكره وصرح في موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد
الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير
نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد
الذهني ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى نكرة وقد صرح بذلك في مواضع اخر ثم
قال في اخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما في ادخل السوق ورأيت اسامة مقبلة الحقيقة
هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في باب الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا ان لفظ
الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجترئ والا لكان استعماله الاسد في
الرجل الشجاع في قولنا رأيت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا نقل هذا عن الجمهور واستشهد بذلك على ان استعمال العام في
الخاص حقيقة كما اذا رأيت زيدا فقلت رأيت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في
الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا واطعمته وكسوته فقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق في بحث التعريف
باللام اشارة الى الحقيقة وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل
ان القول لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فتبصر بعين الاعتبار
وانظر الى ما قيل الا الى من قال لا ترى كيف يجترئ على مخالفة ائمة الفن في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا
الكلام مبني على الجهل ثم فهم اطلاق الكلي على الفرد والمبني ذلك الامر امضوا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية
فتفكر وتدبر مع ان الفاضل الجلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول به ايضا غير عزيز مضافا الى ما يظهر من غيره ايضا
والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم ونحوهما لان الانسان نوع خسر لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب
الدلالة ان انسان فردما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق
للكلمات المعهودة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على
غير ما هو مقصود بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرناه من الدلالة التبعية فلا ريب ان رجلا في قوله
وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذا رأيت اسدا او رجلا ونحو ذلك فكيف يحول تحقيق المقام على
ما يذكره في باب الاستعارة وان ارادوا انه اطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رأيت
انسانا وجاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا فغاية الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة
للمجاز وكذا مناسبة الكلي للفرد ما علاقة له بقي الكلام في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب
والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو للقدر المشترك
وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما في
بعض ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخرج من اشكال واطلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة
وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهو متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل
الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناد الى المخاطب من حيث تلبس الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما وضع حرفي
والمتصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة عن المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات كما في التحقيق
في وضع الحروف فلو استعمل الصيغة في الموارد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لا انها من قبيل استعمال العام في فرده
بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكما ان كل طلب خاص من متكلم خاص وانتسابه كل

الف

الفعل الى كل منها طلب حاصر في نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب ابي بكر اقال لخالد
اضرب وهكذا فكل منها مستعمل فيما وضع له فكذا الكيفية الطارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب او الندب او الطلب الراجح ايضا
راجعة الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال العام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا على هذا القول ان قلنا
بان الصيغة موضوعة لخصوصيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع له
فاذا استعمل في مورد خاص لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا في الندب وكذا
الطلب الراجح ولا فرق في المسئلة في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب
والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته ويكون افراده خصوص الطلبات الراجحة الصادرة عن خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب
وايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب وان كان المطلوب لا يخلو في نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد انما تتشخص وتتميز بتميز
المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب او الندب فلو استعمل ح في الوجوب او الندب فيكون مجازا وان اراد
القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الارادة الدائرة بين الامرين فح يصح كلام المستدل من انه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع
له ويظهر بطلان كلام المجيب ولعل المستدل اراد ذلك نعم لو فرض استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب
الراجح الخالي من ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط او
للندب فقط ايضا فعليك بالتأمل في موارد الاطلاقات لكي تتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى
صراط مستقيم **الرابعة** مقتضى ما ذكرنا من المفرد المعرف والجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان
جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه الاستغراق لا بد ان يراد منه استغراق جميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عمومه شموليا
الجماعات فيكون معنى جائني الرجال جائني كل جماعة من جموع الرجال وقد اورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحته اذا لم يجئه رجل او رجلان
ورد بان رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما ممن جاؤا او بعضهم يصير بعضها جمعا اخر فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع والمراد ثبوت الحكم لا
لكل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا يتخلف ويخرج الواحد او الاثنين فلا يصح جائني جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد او فردين واورد عليه ايضا
بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلا جماعة فتندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة
وما فوقها ايضا في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مثلا جزء فيه فلو
اعتبر كل واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذلك نرى الائمة يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع
واورد عليه اولا بالنقض بقوله تعالى كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ وكُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا ونحو ذلك وثانيا ان الحزب والامة
في الايات قد اعتبرت منفردة ولم يعتبر فيه للاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الحزبية حكم على حدة وهكذا في الامة فاليهود امة
والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود امة ايضا وهكذا غيرهم وثالثا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار
انه يحكم باكرام العلماء لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا له
في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلاثة في الحكم باعتبارات
فلا حجر علينا ان يجوز ان نشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها لئلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما
يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من المجموع مع بقائه على حالته الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر انه لا يفيد
عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقول للرجال عندك درهم على هذا اذا
كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يثبت لكل واحد منهم درهم اذا تمهد هذا فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه
لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم ولا ينافي ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم

الافرادي

الافرادي لا المجموعي ولا المجموعي فيصلح منه معنى الجمعية فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وحينئذ فلك نسبتا
لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المفرد في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في
في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا الا ان الاصل جواز الاستثناء الاخراج
ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم الا انا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطلقا وفي كل
مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون موردا للاستثناء كما لا يخفى ولما دلالة جواز الاستثناء مطردا
على العموم فلذلك ترى كلمات الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع المسئلة انه لو اوصى للفقراء او فقراء البلد فان كانوا محصورين
صرف اليهم جميعا مع الامكان والا فيصرف الى ثلاثة فصاعدا لان المقام قرينة عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل
بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقة تقسيمهم الجنس المعرف باللام الى الاقسام تقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل
الاشتراك بل هو من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته
العموم فقد ذهب الى انه حقيقة في الاستغراق ولعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس
للتبادر في الخالي عن قرينة العهد والاستغراق ولان المدخول موضوع للماهية لا بشرط اذا خلا عن التنوين واللام واللام
موضوع للاشارة والتعيين لا غير فمن يدعي الزيادة فعليه الاثبات وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي
في كل واحد من اللام والمدخول والحصة النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا اثبات
اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يورد بعد الحصة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالاشارة الى الكل مثلا فثبت
فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام مستعمل في الطبيعة لا بشرط والاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة
في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر ثم يمكن الاستدلال بهذا في مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس معنى له اما
متحدا او بكونه احد المعاني المشترك فيها اللفظ الزاما بان يقول كونه حقيقة فيه اتفاقي والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك
ويبقى الكلام مع من يدعي كونه في الاستغراق فيستدل له انتهى ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح الا
في كل موضع وان لم يوجد هنا قرينة ارادة خلاف العموم ايضا كقولنا جاءني الرجل الا البصري واكرم الرجل الا السفهاء واما الا
بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جاءني الرجل كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة
على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام لعله لمراعاة المناسبة اللفظية وايضا حكى بعضهم عن الاخفش اهلك الناس
الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما
فيه لما عرفت من ان عموم الجمع ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه انه انما يدل على كون اللفظ للعموم
اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على التسوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال
اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق
ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال وابن في الجواب عن الوجهين بان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف باللام العموم في بعض الموارد
حقيقة كيف ولا دلالة لاداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه لاحد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام انما هو
في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شانها والدليل لا يثبت الا افادة
العموم في الجملة وهو قابل للنزاع فيه فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على اطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم
اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لا ينافي ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة
الطبيعة من حيث هي والمفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبايع انما تصير

متعلقة للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها انفسها متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح وغايتها يمكن
ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها الا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها
واذا يمكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا في بحثه ولا فرق بين تعلق الامر بها وتعلق الحل
والجواز والحرمة ونحوها نعم بعد الامتثال بفرد في الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن
حصول الطبيعة في ضمنها واما في مثل احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم
بالطبايع فقد سلك هنا مسلكا اخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق
الحكم بها ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض ولا فائدة في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فيتعين ارادة الاستغراق وهذا
الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم
باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقرير الاخر ثم ان الشهيد الثاني قال في تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال
للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البرائة عن الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعهما ما
لو حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا ياكل البطيخ قال بعضهم
لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه لا مقيدا ومنها الحالف لا ياكل
الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف البطيخ
فانه على العكس اقول بعد الاغماض عما بينا من انه حقيقة في الجنس واصالة الحقيقة تقتضي ارجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة
البرائة لا تقتضي الحمل على العهد مطلقا اذ قد تقتضي الحمل على الجنس والعموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود
على اي حجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود مثل المغناطيس وامثلته في احكام الشرع كثيرة
مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المناقشة في عدم كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد فيه انما هو في الشرب لا الماء يقتضي خلاف ما
ادعاه وبالجملة فاصالة البرائة قد تقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين الاخيرين وقد تقتضي الحمل على العموم مع انه انما تقتضي الحمل
على العهد انما يتم ما ذكره في الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد به ما يشمل المعهود الذهني فلا نوافقه ايضا لانه
قد يكون اصالة البرائة مقتضية للتنكير وان حمل العهد في كلامه على الاعم من الذهني فهو بعيد ايضا لا يتم ان اصالة البرائة قد تقتضي الحمل
على العموم مع انه لا ابناء بسبب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضي ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود
لعدم العلم بانه يريد منه لا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يقول في موضع اصالة البرائة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في
المعهود يعني انه اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتهما والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وح
يرد عليه انه يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المراد حينئذ نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم
كما بيناه سابقا فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانظار الاخر واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه انه ان اراد انه يحصل
العلم بسبب تقدمه من انه هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشتركة فح لا يبقى احتمال لارادة المعاني الاخر
ولا ابناء لذلك للتمسك بمقتضى اصالة البرائة وان اراد ان التقدم والمعهودية يجوز ارادة العهد ويصححه فهو ايضا لا يجعل اللفظ
قابلا للاحتمال ويجعله محتملا للاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعاني المشتركة ومجرد صلاحيته لارادة احد المعاني من المشترك لا يرجح ارادته
كما لا يخفى ثم ما يظهر ان مما لبس المقام وخلط الكلام في هذا المرام وما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشائعة
فجعل الشهيد الثاني هذه الافراد الشائعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات
ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان التقدم في اللفظ يرشد الى ارادة المذكور سابقا في العهد الذكري والتقدم في

[illegible]

في المتعارف

في التعارف والاصطلاح مرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة
لا مجوزة ويرد عليه ح مضافا الى ما سبق ان المتقدم في الذكر لا يعين ارادة المذكور والا فلم يبق الاحتمال المذكور في صدر المقال
واما تعيين المتعارف في ذلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى
الافراد الشايعة فلنقدم الكلام في معنى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت
الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي والمجاز ثم اذا دار الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع
هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف في اثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد واذا لم يعتبر ذلك على المشهور و
بني على اصل الوضع يجري الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي او حصل حقيقة عرفية
للفظ في المعنى المتعارف مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد كما يكون بالاستعمال في احد المعنيين
اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين سائر المعاني او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل
على الافراد الشايعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه لتضمنه الشهرة في المجاز باعث الحقيقة
الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كان يتحقق الحصول على اي تقدير فتعين ارادته ويصير الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس لترجيح المجاز
المشهور او احد معنيي المشترك بسبب اشتهاره بل لدخوله في اللفظ على اي تقدير بين ارادته وبهذا نقول ان العهد الذهني
مبنا الكلام هو هذا المعنى وهذا لا مدخلية له في اللام الا ان يكون اللام اشارة الى احد معنيي المشترك اللفظي كما
اشرنا الى ذلك سابقا الا انه لا يبقى في ذلك كثير فائدة مع افادة جوهر اللفظ ذلك وح يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل
الذكري **قانون** المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة وللجبائي
بحمل المشترك عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قابل لاحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع يحتاج الى دليل والدلالة
اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص
نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ ره بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم في
بيان العلة فلم يعلم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلزم كلام الحكيم واحتج ايضا بانا لو حملناه على الجميع
لحملناه على جميع حقائقه فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما ودلالة عليه بين فنفي الزائد لا ينافي
الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان الظاهر من مذهب من يحمل
المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة على التعيين فهو من بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد او يقال التحقيق ان يقال
ان الجمع المنكر يستعمل على وجوه الاول الاخبار عنه بمثل اتاني رجال وله على دراهم الثاني الحكم عليه بشيء مثل اعط السائل و
الثالث الامر بايجاده مثل اضرب رجالا الرابع جعله متعلقا للمامور به مثل اعط ثلث مالي رجالا او علماء او اصنعهم
في ايام وصم اياما ونحو ذلك فقد لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد الا بيان الفعل او تفهيم المعرفة بل العلم
الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة
حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذي يستفيد من
المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلثة رجال وثبوت ثلثة دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للموضوع فلا
من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة بها او بما يعمها فلا ينافي الجواب الذي ذكرنا فيه وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعيين
الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى فيكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين المبيع بان يقول لا اجمال في بيان المعد
بحيث ينافي الحكمة وهو المقصود بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين

اشخاص

اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف ما فرض فان المفروض من ان المتبهم فيمثله
بيانه حكم شخص البيع ومشتمل على ما له كما وبيان الحكم بيان الحكم ومما ذكرنا يظهر انهما على التحري لما ذكرنا لتقض بانه اذا
حصل علم المنافاة للحكمة بحمل اللفظ على الفاعل المتيقن مع مدلوله فيحرز الذي في اللفظ المعرف فيقتضي ما اوجبه حمله على العموم فتنظر الى
الحكمة لا ينبغي الا ان يتم الكلام المتسلسل والجواب على نحو هذه الصورة لم لا ان ارادة شخص معين من موضوع مبين في نوار فهم لحمل الله البيع
لا يحصل له فائدة وحكمنا اصله تنجز لكن الكلام في اطلاق الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فان اريد فيهما مثلا ما اريد
نعم وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضي الحمل على العموم وان كان متعذرا بارادة الاقل بعينه اليقين وان اريد الاثبات بجميع
عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا اذ يحصل الامتثال باقل الافراد اذ يحصل الامتثال بايجاد
الطبيعة في ضمن فرد وفرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلي فكما ان قوله جئني برجل يقتضي الامتثال بالاتيان باي رجل كان
فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل كذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال لعلما كان ذلك في معنى التخيير والتخيير
بين الاقل والاكثر لا يقتضي الاكثر والاكثر فالاقل لا افضل والاقل متيقن المراد فالعمدة في تحقيق المسألة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع
المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا ينافي الحكمة
وعلى الثاني يكتفي بالاقل لاصالة البراءة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والشك في الباقي
فهو مشترك بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر في اي المعنيين والظاهر في الصورة الاولى بل المتعين هو الاول وكذا
في الصورة الثانية واما في باقي الصور فالاظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفي بالاقل الا ان يظهر من الخارج ارادة التعيين
فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له مجال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة تقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج الى البيان انما هو اذا
لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم ذلك
الحكمة والظاهر في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المحقق ظن في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك
فيه وهذا لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير في ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول القائل
اعط زيدا دراهم على ما هو الظاهر من تعلق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا يجعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة فمن اعطى ثلثة
فما زاد لا يبقى معه شك في عدم الوجوب للازيد ثم ان الظاهر ان مراد المجيب الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك
فيها لفظا لا من جهة انه من افراد معانيه فعلى هذا يصح معنى عمومه الافرادي والجمعي كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا
في الجميع ثانيا او بمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا واقول ان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلاف الاحوط وعلى ما ذكرنا
فلا يرد عليه ما يتوهم من ان منع الاشتراك اللفظي لا ينفع المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل الجميع
وظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم لا يبين من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على ما في ثبت الجمالي ايضا
حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعاني فانقدح من ذلك انه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على
العموم بنحو من يجب ان يكون لو استعمل في عشرة كان مجازا ثم قد يذكر المحقق ان اقل ما يطلق عليه صيغة الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض
العامة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف اذ لا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمائرهما
والظاهر انه لا نزاع في نحو نحن وانا وجئنا الا انه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا بتاء الرابطة على
الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك وضعهم للتميز بين التثنية والجمع علامات علما وانه مثل الالف والنون
والواو والنون وغير ذلك واحتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين فهما اقل الجمع فاطلق
الاخوة على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو دال على الحكم لا الاسم انا لكنه بضم القرينة

لا منفردا

لا مفرداً ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى إنا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون وفيه منع الاختصاص بل هي لهما
مع فرعون تغليباً مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون وبقولهم الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة
مع انه ورد في الخبر ان المؤمن وحده ايضاً جماعة اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه عم فالمقصود بيان الحكم
وقد يجاب ايضاً بان النزاع انما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضاً الثلاثة
وما فوقها وكذلك لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام والظاهر انهما ايضاً محل النزاع والذي هو خارج عن محل النزاع
هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق في الاثنين ايضاً حقيقة **قانون** لا خلاف ظاهراً في ان النكرة
في سياق النفي تفيد العموم في الجملة ففي بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور اما الاول ففيما اذا وقعت بعد لا الكائنة لنفي
الجنس وكذلك فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كأحد وبدّ او مدخولة لمن ولا فرق بين كون
النافي هو لا او لم او لن او غيرها واما الثاني فهو ما اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم
والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا يجوز ان يقول لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان وجواز الاستثناء
بان يقول لا رجل في الدار الا زيد لا ينافي النصوصية كما توهم كما لا ينافيها في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان يقول ليس رجل في الدار
بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعاً الى الوحدة
ولكن الظاهر منه الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد
واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجاً فليس حكماً بالسلب عن كل فرد وهو خارج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر
انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم في الظهور والنصوصية ايضاً يختلف فيها فقولك لا رجال في الدار انص في
العموم لكنه نص في افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهراً في عموم الافراد ايضاً كالجمع المحلى باللام بمعنى الجنس ولذلك يجوز ان يقول
لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايضاً مثلها
في سياق النفي في افادة العموم وقد ذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضاً وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان
ولدت ذكراً فله الالف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين
في المائة لانه ليس احدهما اولى به من الآخر فيكون عاماً والاظهر ان يرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كما
اخترناه في المفرد المحلى والا فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بانضمام الحكمة
في بعض الموارد او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول
وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البرائة من اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره والاطلاق مع اصالة البرائة يقتضيان كفاية
ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطرداً فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ
لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذان
والوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان
الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك يحمل على الافراد الشائعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم
عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد النادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك
ايضاً الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقله في تمهيد القواعد وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة
فينصرف المطلقات ونحوها الى الافراد الشائعة ويتعدى في العموم الى الافراد الغير الشائعة ايضاً ان لم يكن في غاية الندرة واما
ما هو في غاية الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده

تشمل الافراد ايضا الا ان يقال لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها منصرفا الى الوجود الغالبية لئلا يتوهم ان هذا رجوع عن
القول بكون الطبايع متعلقة للاحكام كما اشرنا سابقا ثم انهم ذكروا في بيان الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط
شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا الاخير من خصائص المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشائعة في جنسها
وحينئذ فالاخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة
هو الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على الماهية
لا بعينها اشتهر بان ذلك مخالف لما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكره في
الفرق بين العام والمطلق بان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء بان يكون المراد وفيه ان قوله اعتق رقبة قول
ما ارتبط بالسياق في قول الشاعر اسأل على وفق الحرو يبغا منه او رجل في مثل رجل جاءني لا امرأة كما اشرنا سابقا ومقتضاه انه
عتق اكثر من واحدة في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول فلا يتحقق بعد الا
امتثال الا انه مقتضى الاول ولا ينافي امر بعد الامتثال كما حقق في الواجب التخييري ومسألة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادا
من اللفظ بل استفيدت من خارج او يقال ان الطبيعة لا بشرط اذا اضيف لها قيد وشرط متعلقة تقييدها بعض القيود انما يجعلها
مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى سائر القيود فلو قيد في قوله اعتق رقبة مع قطع
النظر عن التنوين موضوع للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض
والسواد كما مر الاشارة اليه بعد لحوق التنوين وصيرورته مدخول الامر في هذا الكلام تقيد بارادة فرد ما منه وهذا يخرجه
عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقة ومهية لا بشرط بالنسبة الى سائر القيود فلو قيد باعتق رقبة مؤمنة يحصل
هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى سائر القيود وهكذا ومرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق
بالنسبة الى غير الوحدة فح يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلقة بالنسبة الى
اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم **تنبيه** قالوا ان عموم المفرد
اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى والجمع فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وعموم
منه غير مضر الا ان يعتبر منضما الى الواحد من فرد من لا يشبه المذكور كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية
لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم
على اشكال فيه ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بيناه انه هو الظاهر في الجمع المحلى فلا يتفاوت ويمكن فيه تفاوت باعتبار النصوصية
والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافرادي مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فاما لا يشمل بعض الاحاد كما
يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه لو سلمنا اعتبار الجمعية والمرض ولما في مثل ليس رجل في الدار وليس
في الدار فالمفرد ايضا اظهر في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلاثة العموم
باعتبار الجمعية وفي الجمع الواحد واثبات الاثنين فصاعدا ونفي الجمع اثبات الواحد او الاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف فالاس
فيه واضح بما مر لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم المجموعي والمجموعي ايضا **قانون** ترك الاستفصال
في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقله في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال ان اصل القاعدة من الشافعي
ونقل عنه كلام اخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط
الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد فالاولى هي ما كان الجواب عن سؤال ال...
وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال الواقع عن شيء وقت هو محتمله ان يقع على وجوه مختلفة الاطلاعها على نفسه او ...

وعلى الاول فاما ان يعلم ان المسؤول يعلم بالحال على النحو الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال فان لا

فلا عموم في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقع حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال

فالظاهر ان الجواب يتنزل عليه لا يحمل على العموم لانه هو المناسب للجواب ويرد الاستفصال مع ... وان لم ... انصراف الجواب

الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهذا انما علم علم العلم والضبط واما في المعلم فيه وابهم كلام ... العلم فان

المعصوم ابهما فكلاما ... في المقام الاول بغير ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله ... وقد ثبت الاخبار

الصحيحة وما يقال ان ثبوت علمه بنفس الامر في الجملة انما الاشك فيه وهو يناقض قولنا الا شك من بعض ... لهم ثبوت بعض العلائق

لم يعينا ينقض بعدم ثبوت العلم لم يشئ يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهر ... ملاحظة النقيض

والشك بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعد كل علم الا حصول

اليقين بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية منتفية الحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين لنا

انما هو بالشك الحاصل من يقين آخر ولا يظهر اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قوله لا تنقض اليقين بالشك فهو

في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية

واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام في الحديث يشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان كل معلول ليس بسبب ... في الخارج

... وان كانت علة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب الوهم وقد يحصل بسبب يقيني ...

... انما السبب عن شيء يقيني ... ذلك لا يوجب ... لا يجتمع ... من الاشياء

ما هو معلوم لهم ومنها ما هو غير معلوم فقد اختلط ... المعلوم ... الحكم بكونه من

المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم ... من الاشياء من جهة المعلوم ... ومنها

ما هو معلوم ... اذ لا نعلم ... لا نعلم حال السؤال ... المعصوم واما الثاني ...

عام ... على العموم ... ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل ... الحكم

الى بعض الاحوال ... مع ... ثبوت ... يكون المقام

مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثانية فهو انه اما نقل فعل المعصوم ... الاعتلال

... لو ... لم يعلم وجهه ... يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج ونقل حكمه

في مادة ... مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة ... الحكم ... سؤال ... كلها ...

الاحوال وانه لا عموم فيها ... في ... المخصوص ... الحكم ... الاستدلال واما ...

في مثل قوله في جواب الاعرابي ... عن ... فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في ...

القياس ... للقاعدة بين مثالين الاولى ... الى ... لم يستفصل اهل ...

ام لا والثانية ... الصحيح ... النبي ... فلا يجوز الاستدلال

على جواز المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشيا ... قليلا ... وما يحصل الكثرة عادة **قانون**

المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر

عن زمن الخطاب بل ... من ... ما ... اكثر اهل الخلاف ... الى العموم ... والحق هو الاول

لنا ان خطاب المعدوم ... عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه ... الكلام النفسي ... التكليف

... الكلام النفسي غير معقول ... لا يتحقق الا ... المنسي ... المعرض

وانعدام المطلوب منه فيندفع تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع
انه لا معنى له لا يدفع اللزوم لحدوث التكليف لانتفاء الكل في الازل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا جواز التكليف مشروطا بالفهم
فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم والساهي بل الصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين العقل وتقبيحه
ولصح وايضا المفروض كون تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق
من الموجود والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة
ثانيا فتم لما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب عن المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لم لا
يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت لا لان الطلب التعليقي ايضا لا محصل له في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا
وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل
المطلوب انما وجدوا وان ذلك من قبيل انت وزيد تفعلان كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك او ان المراد من التجوز هو اعلام الموجودين
بان المعدومين يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم في تلك الايام نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات اذ لا
التغليب وهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جائز ايضا على ما حققناه سابقا وما اتى في دفع ذلك
من ان جميع الخطابات معلقة على شرائط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى آحاد المكلفين فمن حصلت له يدخل تحته وهذا امر
لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقد الشرائط فقط
كما حققناه سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بينا في مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا تعدد في الخطابات
المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم
وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط
الثابتة سواء قارن ذكر الشرط لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات
المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمقايسة واما الثاني فمعلوم لان المفروض انتفاء
الدليل على الاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ان القول
بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائي فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب الى من لا يصل اليه
الا بعد سنة او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة بهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام في المكاتبة
والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا تصح الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقي ولا يمكن المراد من المكاتبة
ايضا هو العمل على ما يشتمله من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي ان يثبت
ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز فالذي يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت
اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام واخبر رسوله خلفاءه وهكذا ولا يلزم من ذلك
اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى
ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم
معهم في الحكم بدليل اخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز
شموله للمعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع
والضرورة او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل اخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة
للنزاع بين القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب الملفق من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك

في الاح

من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بالظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى
المعدومين فلا بد لهم من ان يفهموا فهم الخطاب على اصطلاحهم لئلا يلزم التخصيص بزمن اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم تلك
مخلا وبما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو
الظنون الاجتهادية ومنها اصالة عدم النقل واصالة عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال
ذلك مما يذكر هنا ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين للحاضرين في الشرايع والاحكام مع قطع النظر عن توجه
الخطاب الجميع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي او نائبه الخاص
لا يوجب وجوبها على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل او نائبه بخلاف الغائبين
فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف ما لو خص
بالحاضرين لانهم ادركوا السلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي منهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف وانت
خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف لا يحتاج اليه ولا يحيط بها دم ولعل احتمال مدخلية كونهم في عصر النبي او انهم كانوا يصلون
خلفه وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك فيعلل الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة
والتفاوت مما يهدم كثيرا من الشريعة والاحكام واساسها لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول بها
هو من دليل خارج من اجماع او غيره فيحكم بقولها او ورد على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الاية واستدل به على ابطال
الاشتراط من جهة عدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورود الاية مورد الغالب في وجود
الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال بها على
الاول ودفع الاشتراط للزوم القبح بارادة المطلق وارادة المشروط فالحاصل ان القول بان الاجماع ثبت على الاشتراك الا في
محل النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع في كل واحد واحد من المسائل المعلوم به اشتراك الفريقين فيها والقول باشتراط الا
اتحاد الصنفين المستلزم لبيان امر وجودي هو مابه الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركان الا فيما وقع النزاع
فيه فيكون كلما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فيختلف المقام اذ المستفاد من الادلة هو الاشتراك
مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع في الحضور في كل ما فعله واقعه جامعه والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومقيد بالنسبة
الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد
في زمان الحضور وقد يحصل الشرط بعض زمان الحضور فيظهر ان التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا الاختلاف
الصنف فلو فرض في زمان النبي اسر جماعة من المسلمين بقوا في ايدي الكفار واذهبوا بهم الى بلاد الكفر بقوا في خدمتهم ايام في صلوة
الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة على القول بالاشتراط ولو فرض حضور هؤلاء في زماننا اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب
من ... بكرامة الصلوة فمآل الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو فقد الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فمعنى
الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه وكون ...
مدخلية كونهم مدركين لعهد النبي ومصلين خلفه شيئا للشرط كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يحصى لم يقل احد بذلك في
غيرها من فقه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مطلقا بمعنى ان الواجب مطلق مع وجود الشرط مطلقا
ومشروط مع فقده مطلقا ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق الاية فيمكن ان يرد
بان الخطاب مخصوص بالحاضرين فطلب الخطاب لا اطلاق له بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له
فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب عن الحكم بالظاهر وارادة خلافه ...

وباطلاق الاية يدفع الاشتراط مطلقا والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلالته على ذلك على ما اختاره لا اثبات الاشتراط
من كون الخطاب بالحاضرين وهم صنف آخر لا يشترط في الغائبين فلا بد للمستدل للاشتراط التمسك بدليل آخر فاذا عورض في ذلك بالادلة
بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس موجها الى الغائبين فرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع
الغائبين فيجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب من الاطلاق كالحاضرين بلا فرق ولو لم يكن كذلك فبأي دليل يحصل مراد من ذكر هذه الثمرة
فلابد فيه من اشتراط اتحاد الصنف ويعلم كونه مما وقع النزاع فيه وينفع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على
المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول صلى الله عليه وآله وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من المعصومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة فالقدر
المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم فيثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين
من القول به يثبت الوجوب عليهم ايضا من غير توقف على وجود المنصوب لاطلاق الاية ويرد عليه ان المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع
فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما داموا واجدين للصلوة خلف النبي او من نصبه فاذا اختص بحضوره
المشافهون ذلك المنصب بموته او بموت من نصبه او منعهم من ذلك بمثل فوت النبي صلى الله عليه وآله وغيره ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم مع المذكورين
فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا اثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم
فلابد ان يثمر القول باختصاص الخطاب بالموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فيصير هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد
والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات التعلق بالغائبين او الحاضرين ومع حصول الشك في عمومه للفاقدين على القول باختصاصه
بالموجودين فلا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض لك في ذلك توهم وتفرقة بين الخطاب
للحاضرين والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته يرجع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم
انما يترتب على ما ذكرنا على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين بعنوان العموم اذا كان غير مقيد بوجدان الاذن وهو شامل
للفاقد والواجد فينتفي اشتراط الاذن لا لان الخطاب لما كان للمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط الاذن وتوهم كونهما متساويين بمعنى ان
كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم فاختلاف الاحكام بالعنوانات وان تصادقا بعضهما
فقد عرفت فيه التخلف وعدم الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل فلت على القول
بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه وان كان شيئا آخر فلابد
من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول مرضي دون الثاني لكونه تخصيصا للاكثر لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين بل مع ملاحظة
الموجودين والمعدومين معا وضعف المتوهم في [illegible] هذه الحجة احتج المخالف بانه رسول للمعدومين كما هو للحاضرين
بالضرورة ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعده من الصحابة الى الآن من دون
نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد تبليغه على سبيل المشافهة وعدم لزوم الخطاب بل يكفي
ايصاله للموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكاليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذي قصد من الحاضرين وبه تنقضي
الرسالة فيهم لا تنقضي الا بذلك والجواب عن الثاني منع احتجاجهم عليهم من حيث انه خطاب موجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما
فيما جهل اصل الحكم او اختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم في الجملة فيعترفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في
الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى ان المتخاصمين في انفعال الماء القليل بملاقاة
النجاسة وعدمه اذا اورد احدهما على الآخر برواية تدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة في
ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضي به للقائل بالنجاسة والرواية الدالة على عدم تنجس القربة بموت الجرذ فيها للخصم لا يرد
احدهما على الآخر بان ذلك في مورد خاص ولا يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز التوضي او الشرب كذلك لا يشمل الجرذ

عموما

غيرها من النجاسات ولا الفرق بين غيرها من المياه القليلة بل نفي احدهما دليل الاخر انما هو من جهة القدح في السند والدلالة او لا عن ضعفها
او غير ذلك وذلك لانها بسلمان ان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه
وشموله وبالتامل في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتاخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال لا انه لك مخفيا
مع انه هو العمدة وادعاء ان ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوص مما يحكم البديهة بفساده مع ان جماعة منهم ادعوا ان الاشتراك في الحكم
بديهي معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة فقد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى
تواترها البيضاوي ايضا في تفسير قوله تعالى يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل
بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط
حضور السلطان او نائبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض
وجدان الغائبين له لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد يصرح بذلك مولانا الصادق عليه السلام في رواية ابي عمرو الزبيري في
الجهاد لان حكم الله في الاولين والاخرين وفرايضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث
شركاء والفرايض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرايض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء
يستدلون في جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل ولا تفعل ونحو ذلك فلا ريب في عدم شمولها فالمقصود هو اثبات
نفس الحكم واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة نشاوا بعد النبي صلى الله عليه وآله وما ورد في ان
كثيرا منها وردت في الائمة مثل قوله تعالى كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في الظاهر مع انه تعالى
قال لليهود فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبِيَاءَ اللَّهِ مِن قَبْلُ ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا ينحصر التبليغ في الخطاب كما اشرنا
ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الذين امنوا ولا بشيء من الائك يا رب اكذب
بعد قوله فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار الايمان بسماع
ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا أَيُّهَا النَّاسُ واستحبابه بعد قوله يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ
وكذا في الاية الثانية مع ان غير المكذبين مامورون بذلك البتة والمكذبون لا يقولون ذلك وكذا احتجاجه بمثل قوله تعالى
لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ ولعدم اختصاص الانذار في الخطاب كما مر وكذلك بقوله صلى الله عليه وآله فليبلغ الشاهد الغائب بل هو على خلافه
ادل وههنا كلمات واهية واستدلالات سخيفة اخر لا يليق بالذكر منها الاستدلال بقول المصنفين في كتبهم اعلم وتامل
وتدبر ولا ريب انه مجاز اريد به الايصاء بل هو منصب علامة للاغلاق والاشكال كنصب الاميال للفراسخ وقد يقال ان تلك الخطابات
مختصة بالحاضرين ولكن قام الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان كتابته
نداء مستمر ابتداء من صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي
ومنه الى المعنى فمن حيث هو قاري متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها
ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان بالنسبة الى اهله وكما انه في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بمثل الا لفظا مع
المعدومين لانتفاء احد المنتسبين فكذلك في الازمنة المتاخرة لا يتحقق المخاطبة عن الله تعالى لانقطاعه وامتداده بحسب الازمان
او لا الدعوى فلم يبق الا التبليغ نفس الحكم وهو مسلم قوله فمن حيث هو قاري متكلم نعم متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه مخاطب
بكسر الطاء **تنبيهات** الاول لعل شمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي لان
الخطاب عن الله تعالى ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين
والغائبين وكيفية فهم الخطاب فان قوله تعالى وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا امتثاله فسر في الاخبار الصحيحة

بالقرائن وخطاب الامام فلصلاحه في مجلس الوعظ كان قرينة لا لغة وذلك كان خالية عن الغائبين فخاطبهم بذلك مع ارادة الخاص فيبقى فلا
من القول بتشريكهم معهم بدليل آخر مثل الاجماع ونحوه وليس ببعيد وعلى اي تقدير فيختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد
زمن الخطاب وان كان موجوداً ح ويظهر الوجه مما تقدم الثاني في الصيغ المفردة مثل افعل واضرب وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير
المخاطب بها وانما المشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكذا خطاب الرجل لا يشمل المرأة ولا بالعكس ولكن الاجماع
على الاشتراك اثبت الاشتراك في غير ما يختص باحدهما بعينه كاحكام الحيض والنفاس ونحوها بالمرأة واحكام غيبوبة الحشفة
وما يتعلق بالخصيتين ونحوهما بالرجال واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل
بالعكس والاول اظهر فاثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما يثبت اختصاصها بالرجال بسبب الدليل وكذلك استحباب وضع اليدين
على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المرأة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة فاثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك
الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد لا يقال ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوه بالعموم
وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث يعتبر لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم المحقق
الخوانساري في شرح الدروس ويظهر منه في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي في اوائل كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ
المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل تينك اللفظين مختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية آدم يشملهما ومثل الذكور
والمسلمات يختص بهما واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنص اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال
فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده آية الحجاب وغيرها
ومما ذكرنا يظهر ان خطاب النبي بقوله تع يا ايها النبي ويا ايها المزمل ونحوهما لا يعم غيره **المقصد الثاني**
في بيان بعض مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كالجمع المعهود
ومن ذلك تخصيص مثل عشرة وارغفة بالنسبة الى اجزائها والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى
انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما
عقلي كقوله تعالى خالق كل شيء فانه يخصص بذاته وافعال العباد واما لفظي كقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله ولا تأكلوا مما لم
يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الذي هو الاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال
في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او علم
بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل المصر الا زيدا وعمرا وقيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه
حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان
التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد كقوله علي عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل
غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص الى الاثنين مثل اكرم بني تميم الطوال او ان كانوا
طوالا او الذين يتقوا وقتلت كل زنديق وهم ثلثة ولعله ناظر الى ذلك العموم مع الثلثة واكثرها اثنان وهذا من الشواهد
على ان العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير فكقول الاكثر
والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم من ان وضع الحقايق والمجازات نوعية كانت او شخصية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز
الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك في
مراتب القرب وهو سهل اذ ذلك في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعادم النظير كما في الافراد الخفية للفرد به في العام والافراد
الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه في ظن المجتهد فيجوزه وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع فيه الى الاصل من عدم الجواز

والقول

والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز يوجب العموم تجويز غفلة عما حققناه في اوائل الكتاب في اوايل الباب الذي قبله
ان نوع العلاقة اطراده غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف وفي جميع انواع العلايق وسيبطل ما استدل به المجوزون واحتج
الاكثرون على ذلك بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثا ولعل مرادهم استقباح
اهل اللسان واستنكارهم ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا بمحض الغرابة والمنافرة الموجبين لنفي الفصاحة
اذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول
لكن وذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم اينما مطلقا غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك احتج مجوزوه الى الواحد
بامور الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وتعيين بعض الافراد اولى من البعض فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد
ويمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد
من الكل خاصة على ان قربه الى الاكثر تقتضي رجحان ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال لا جميع
الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات فان تساويها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز اي فرد من افراد التخصيص وعدمه
كما هو المدعى فانما يمشي هذه او امثالها في التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكر ولا يمكن
ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين ثمانية
واحد منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهي عن قتل المجوس وورد نهي اخر عن قتل اهل الكتاب وفرضنا
تساوي الخاصين من حيث القوة فمن لاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبني على النهي الاول ومن لاحظ تيقن الارادة فلا بد
ان يبني على الثاني ولكنه يجيب بانه لا معنى لدخول الاقل في الاكثر فان المجوس ليس من جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن
اجراء ذلك في المخصص المجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بعد الاجمال نعم قد
يجري ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها الى اختيار المخاطب ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية تنفع
للاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن بصدده فالتحقيق في الجواب ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاكثر
جوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جوابنا هو المستحق الممكن الحصول مقابل الممتنع مثل قوله تعالى واولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو غالب الاستعمال والغفلة عن ذلك انما هو الذي اوجب مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات
فحاصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهي في الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد
بالجواز دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكروه وحاصل جوابنا ان الذي ثبت من استقراء كلام
العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في جمع قريب من مدلوله لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى يتاتى
الكلام فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما
اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو موجود في الجميع ففيه ان افراد العام ليست اجزاء له فان مدلول العام كل
فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما يثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون
للكل تركيب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا لانه افضل الاعم صورة ابقاء
الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما سيجيء وجواز ابقاء
جمع قريب من مدلوله فيه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان الحيثيات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص
لو لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة هو صيرة مثل الدراهم والدنانير في
من باب الجمع المعهود فكان المعنى له علي دراهم عددها عشرة وكذلك الكلام في الاعداد التي مميزها في صورة المفرد فان معناها جميع

وعما ذكرنا

ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب استعمال الكلي في الجزئي ايضا وانما هو في العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب [illegible] اجاب
عن اصل الدليل بان العلاقة في تلك المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهي انما تتحقق في كثرة تقرب
من مدلول العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيها بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلاقات
من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان وانظر الى كونه علاقة اتفاقي وما نراه من الخلاف
من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلائق خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص الى المشهور
والمحقق البهائي في حاشية الزبدة حيث نسبه الى القدماء فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم
ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشر وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا خلاف في الاصحاب هذا القول
ايضا حجج واهية اخرى منها قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وارادة الخاص
فكانه لاجتماع جميع صفات الكمالات الحاصلة في كل واحد منهما وصف الجمع فطينة صار بمنزلة العام او لان العظماء لما جرت عادتهم
بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس
قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للعهد ثانيا
والظاهر ان مراده عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع واطلاقه على الواحد على العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا
عن ائمتهم عليهم السلام ولا وجه لرده والصواب في الجواب ان يقال انه على ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى
ميعاد رسول الله صلى الله عليه وآله للحرب بعد عام احد القى الله الرعب عليه واراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الضعف والاحجام عن الحرب
ويكون في ذلك سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يقعدوا فلقي
نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه
التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان في ذلك رسولا عنهم فكانهم قالوا
ذلك بانفسهم وهذا مجاز شائع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد ومنها انه علم بالضرورة
من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما ابيننا وله الماء والخبز وفيه انا حققنا في اول الباب ان
المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني
وهو نظير قولنا جاء رجل بالامس عندنا لا من قبيل حسبنا رجل فكما ان للنكرة اطلاقين قد مر بيانهما فكذلك للعهد الذهني المعرف
ايضا في المعنى والحاصل ان المراد به المعهود الذهني سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة ويعين ذلك بالقرينة
او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال
الكلي في الفرد لو كان على سبيل المجاز ايضا فهو من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن المبحث
احتج مجوزوه الى الثلاثة والاثنين بما قيل في الجمع وان اقله ثلاثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا تلازم بين الجمع والعام في الحكم
وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلاثة والاثنين ولا قائل بالفصل وفيه ان من يمكن
التخصيص الى الواحد والاثنين والثلاثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف باللام ايضا وحجة التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل فيما ذكرنا
وما سيجيء **قانون** اذا خص العام فهو كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وقبل الخوض في البحث لا بد من تمهيد
مقدمات الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لا انفسها استفادتها لغير العالم بالوضع واستفادة
العالم بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم
بالمعنى متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها

بالوضع فان قلت فما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وحصل الدلالة عرضا للتوقف
بناء على ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معنى هنا انه يصير بحيث يوجب تصور الموضوع له ومرادهم
في نفي كون استفادة المعاني غرضا في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فيحمل الفائدة بين الالفاظ
قد وضعت بازاء المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ فيتمكن من تركيبها على وجه يحصل المعنى المركب ويجب ان
نفهم المعنى المركب فلما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوف غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض
ولا بد ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة بمعنى ان المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد
ولا بد ان يكون المراد هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم يكن مرادا للافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا
لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد ان يكون مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ
ويتضح عدم المنافاة غاية الوضوح ويحمل المشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت الا للمعنى [illegible] بعد تحقق ذلك
في محله وانا يثبت الا عن ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى [illegible] قلت
ان حاصل في المشترك اذ يتصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف يتكرر ذلك لانه عليه عدم جواز ارادة اكثر من معنى في استعمال لا
يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمله من لا
ارادة له اصلا كالنائم والساهي فنقول ان تصور معنى المشترك ليس من تصور ما عين له اللفظ ليحصل من تصوره تصوره
اذ الواضع قد عين اللفظ بازاء كل منهما مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد
والتعكيس خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ بقوم ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد فراجع ما حققنا
لك في اوائل الكتاب بنحو والحاصل ما ذكرنا بنظر كلام المحقق الطوسي قدس سره المقدس مبنيا على عدم احتياج حد الدلالات
الى قيد الحيثية ولا بأس ان نشير اليه وان كان خروجا عن مقتضى البحث فاعلم ان العلامة الحلي قدس سره في شرح منطق التجريد
بعد ما اورد الاشكال المشهور على حد الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه فيمنع
يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته عليه من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه
من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه بعض على المصنف ان يعتبر في الدلالات الثلاث قيد الحيثية
هو كذلك والا اختلت الرسوم قال ولقد اوردت عليه قدس الله روحه هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على
معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد
لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع اخر ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت
متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه
والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الاخر ولو اريد ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع
لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع
له فمطابقة وان كان جزؤه فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضيا ان يكون صادرا على
طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراده الواضع على حسب ما اراده ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقلا
غير ملتفت فيه الى معناه الاخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد ما يتوهم استعمال
المشترك في معنييه حتى يلزم اجتماعهما صدق الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا نعم ربما يستعمل اللفظ في الكل او في الجزء
على سبيل منع الجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى له لا يستلزم جواز ارادته منه

حق ان يحمل عليه ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي هو الجزء واما الجزء بخصوصه فلا يستلزم كونه مدلولا بالفعل
على ما زعمنا لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع مع ان المراد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه فمطابقة
وان اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازمه ان كان له لازم بمعنى الانتقال عن اصل المعنى
الى ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بعد المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن لا ان استعمال اللفظ في الجزء
مجازا كما يتوهم وكذلك في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة جزما فعلى ما مر من التحقيق فا
للفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة
التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقة التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ
تلك الدلالة التضمنية لا تنفك من المطابقة التي هي في ضمنه وهو احد معنيي المشترك ولا يجوز معها ارادة المعنى الاخر الذي هو
ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا انه لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر
او بالعكس فان صدق كل منهما على الاخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المعنيين فلنفصل الكلام لتوضيح المرام فنقول ان المعترض
يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على
تمام ما وضع له فينتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء
ما وضع له اللفظ وكذا الحال في الملزوم واللازم واقول انا لا نسلم ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل وبتبعيته كما هو معنى دلالة
التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان في ذلك تمام الموضوع له بوضع اخر لان الدلالة على تمام الموضوع
له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد به احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر معه
مثلا في حوالي سارة في المعنى بالكرار مشتمل على غرفة وكثيرة احد بهما سماه بالكرار فاذا اطلق الكرار واريد منه ذلك البستان
فانفهام تلك الغرفة انما هو بالتبع في ضمن انفهام الكل ولا ريب انه لا يدل على تلك الغرفة الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها
ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال نعم لو جاز ارادة المعنيين ولم يخالف قانون الوضع لامكن الوضوح الحيثية
والقول بان تلك الغرفة من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث انه نفس احدهما فهو مطابقي فلو اذا
اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة الى اخره قلنا لا نم صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو الدلالة التضمنية
اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وبتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزؤه وهو ممنوع لما ذكرنا ومما ذكرنا ظهر
الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة للارادة اللازمة الجارية على قانون الوضع كاف في دفع نقض
حد كل واحد من الدلالات بالاخر ومما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله عنه لا يراد
منه معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الاخر ومن قوله فهو انما يدل على معنى
مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين الذي هو الكل يتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر الذي هو الجزء بالاستقلال
ومن ذلك نقل على تعجب اخر ما نقله عنه الناقل بالعمق في توجيهه وبالتامل فيما ذكرنا تلك يظهر ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده
واعترضوا بانه لا يرد عليه مثل ايراده بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد
ويندفع بان مراده امتناع الدلالات الثلث التي تتوقف على الارادة وهي الدلالات المطابقيات والتضمني والالتزام ليس من هذا
القبيل ومثل انه يلزم ان يكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر ايضا اذ مطلق الدلالة
لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم ورود ما ذكر انه لا يجري في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء
والكل اذا اطلق واذا اريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه قطعا

كما يظهر بما تقدم هذا ما وصل إليه فهمي القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمبهم إنما هو فكري والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم
إذا تقرر ذلك فلنعد إلى ما كنا فيه فنقول إنهم قيدوا الألفاظ بالمفردة ومقتضاه أن الغرض من وضع الألفاظ المركبة هو إفادة
معانيها ولا يلزم منها الدور لمنع توقف إفادة الألفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستدل في ذلك المنع بأنا
متى علمنا كون كل واحد من تلك الألفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا أيضا كون حركات تلك الألفاظ المفردة دالة على النسب
المخصوصة لتلك المعاني فإذا توالت الألفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها إلى بعض في ذهن
السامع ومتى حصلت المعاني المفردة مع نسب بعضها حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة انتهى وتحقيق المقام أن المركبات لا وضع لها
بالنظر إلى أشخاصها بل وضع المركبات من حيث إنها مركبات نوعي وفائدة الوضع النوعي إفادة معاني أشخاصها في ضمن نوع المركب
في ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الألفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين
من التركيب حكمه إفادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل والمفعول أيضا مثلا على المنهج المعروف
في الإعراب بالتقديم والتأخير موضوعة لإفادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فإذا تحقق في مادة ضرب زيد عمرا
أفادت صدور الضرب من زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول الكلي في ضمن الفرد وأما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فعلى ما تقدم
الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في أوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد بالاستثناء ونحو
ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات **الثانية** الاستثناء من النفي إثبات
وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل إن خلافهم إنما هو في الأول وأما في الثاني فمثل له علي عشرة إلا ثلاثة فهم يقولون بأنه
النفي وربما اعتذر لذلك بأن قولهم بذلك إنما هو لأجل مطابقته لأصل البراءة لا لأجل إفادة اللفظ وقد أشرنا إلى مثل ذلك في أوائل
مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الإفادة في المقامين عن أهل اللغة والشرع ولأن كلمة التوحيد يعتبر بلفظها اتفاقا والقول بأن ذلك
لا لأنها شرعية نظام لغة ضعيف لأن النبي كان يقبل ذلك من أهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع ولولا أنهم يريدون به ذلك
لما قبله منهم واستدل الحنفية بقوله لا صلاة إلا بطهور ولا نكاح إلا بولي والوجه في تقريبه أنه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلاة
بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي مع أن حصول الصلاة والنكاح يتوقف على أمور شتى والجواب أنه لما لم يجز استثناء
الطهور عن الصلاة للمخالفة فلا بد من تقدير إما في جانب المستثنى يعني لا صلاة صحيحة إلا صلاة متلبسة بطهور أو المستثنى منه
يعني لا صلاة صحيحة بوجه من الوجوه إلا باقترانها بالطهور والمطلوب نفي إمكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضي إمكان
الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية وثم فالحصر بالنسبة إلى أحوال عدم الطهور وإن جامع جميع الكمالات المقصودة للصلاة لا إلى باقي
شروط الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور ويعضد التوجيه بإرادة المبالغة في المدعى وبالحصر الإضافي
وما ذكرناه أوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرناه وهو عين ما جعلناه حقيقة في الاستثناء وسلمنا عدم الظهور
لكن الأصل لما لم يتم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وقد أثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن
ذلك يظهر الجواب عما استدل بعضهم بقوله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ فإنه استثناء منقطع والمراد الإخبار عن حال
المؤمن أنه لا يفعل ذلك إلا خطأ أو المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما إذا حسب المؤمن صيدا أو قتله أو حربيا بسبب اختلاطه
معهم ولا يختص الخطأ فيما لو لم يكن فيه تشديد حتى لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة **الثالثة** اختلفوا في تقرير الدلالة في
الاستثناء من جهة كونه نقضا بحسب الظاهر فقيل إن المراد بالعشرة مثلا في قولنا له علي عشرة إلا ثلاثة هو معناه الحقيقي ثم
إخراج الثلاثة بحرف الاستثناء ثم أسند الحكم إلى الباقي أعني السبعة فلم يبق في الكلام إلا إسناد واحد فلا تناقض واختاره شرذمة وأكثر
المتأخرين والأكثرون ومنهم السكاكي في المفتاح على أن المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضي أبو بكر

علاه

على ان مجموع عشرة الا ثلاثة اسم لسبعة كلفظ سبعة وهو اوسط الاقوال واوسطها لبطلان القولين الاخرين ولا رابع اما بطلان الاول
فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم ان لا يثبت في قوله ليس له علي
شيء الا خمسة شيء لان المخبر به عن شيء قبل الاستثناء النفي الى شيء فهو في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء
من الاثبات ايضا نفيا وايضا مدلول اسم العشرة مجموعة شخصية بل جملة هذه العشرة الا ثلاثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا
عن الحكم فان المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلاثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلابد من القول باخراجه عن الحكم المتعلق
بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا بعد الاستثناء الموجب في الكلام فان قلت هذا كر على ما فررت منه من لزوم التناقض وكيف المناص عن ذلك
على المذهب الاخير قلت اني اظنك غافلا عن حقيقة التحقيق وملتبسا عليك امره بالبداهة فانك ان اردت من الاخراج في قولهم الا
هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر من المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاستدراك كما
لو سهى المتكلم وغفل عن مال الجزء ثم تذكر وبعد انقطاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا وحكم بالعموم ثم علم فاخرج واستثنى
بان امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله وامنائه في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس كذلك
جزما فان قلت فعلى هذا يكون الهيئة الاستثنائية استعمالا مستعملة في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون
معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى وان اردت من الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد
الاخراج عما هو صورة الثابت وان لم يكن ثابتا في نفس الامر والثابت ايضا وهو المراد في التخصيص وبيانه ان القائل يريد الحكم اولا
بالباقي ولكن يؤديه بلفظ الاستثناء الى الكل لنكتة ثم يجيء بلفظة دالة على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك انه اراد
به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك ايت اسدا يرمي فلا ريب حينئذ ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو
الرجل الشجاع ويرمي للعدول عما هو ظاهر المراد من لفظ الاسد ولا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعمال من باب المجاز
العقلي كما هو مذهب السكاكي بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي مع انه مجاز كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جزما
كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعدد اسامي الباقي
وهو متعذر غالبا او متعسر فلابد ان يجعل مقامه شيئا يمكن به عن ذلك فيطلق عليه لفظ العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو
الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او يأتي باسم اخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول في الاعداد الا
من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لابد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى ولبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع امكان
قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان صدر الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل ان مقتضى ادلة التخصيص ان
اللائق بكلام الله واوليائه الذي هو محط نظر الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تاديته بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج
عما يقتضيه ظاهر الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في رفع التناقض حيث قال والشان ان يريد انه
مخرج عن النسبة الى المتعدد بان يريد جميع المتعدد وينسب الشيء اليه قبل الاستثناء لا اخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب
صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم يرد بالنسبة افادة الاعتقاد بل فصل النسبة ليخرج عنه شيئا ثم تفيد الاعتقاد فان اراد به ما
ذكرنا فهو والا فلا نزاع في ان النسبة مغناه من الكلام لغير ذلك ويجعل بعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتاتى على ما هو التحقيق من
كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما حققناه ظهر انه لا وجه للايرادات التي اوردوها على المذهب
المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لو اردت بالجارية نصفها كلها او التسلسل لو اريد بها
ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن ان
نصفها عائد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد الا نصفها كلها وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه هو القرينة

نصفها

نصفها الا المراد بالجارية وحدها او بعدها ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء اخر يلزم المحذور ولما ارجع الضمير الى كل الجارية
فجوابه ان الاخراج انما كان من ظاهر المراد لا نفس الامر على ما حققناه فالضمير ايضا يعود الى ظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام
ويظهر مما ذكر الجواب عن سائر الايرادات التي لم نذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذي ابطلناه كما نرى مخصوص في كتبهم بالاستثناء
او المخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل ايضا وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ونسبة
الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل وقد قوينه وقت لنجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج
محكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ ولما ال العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم ولما ال الاخراج به لزوم
الاغراء بالجهل مشترك واقول مضافا الى ما مر من بطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق اولى ان من
مفاسد هذا القول لزوم اللغو في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا ذلك
في المقدمة الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ تركيب معانيها وتفهيم التراكيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا
لم يرد في الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناد الى شيء سواء كان اسنادا تاما او ناقصا فما الفائدة في ارادتها فان قلت
ذكر العام وارادة مفهومه لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض اخر منه قلت انما يتم هذا
لو جعل العام في الكلام موضوعا الا ان يحمل عليه هذا الحكم مثل ان يقول كل انسان اما كاتب او غير كاتب واين هذا مما نحن فيه
ليس معنى قولنا اكرم العلماء الا زيدا العلماء يجب اخراج زيد من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته ولكنه خفي قبيح وعلى
كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في اداء المعاني وابهام انهم انما هو بعد
تصحيح اللفظ بالجملة ضمنا انهم نعم ملاحظة امثال ذلك في البلاغة مما اخترناه كما اشرنا من جعل الاسناد اولا من جهة الى
العام ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام انه ليس لنا ابتداء وضع الواضع او
تخصيصه تنوع المجاز والذي نفهم من اللفظ كون لفظ العام موردا للاسناد ومقتضيا كون مفهومه موردا للاسناد وليس في الكلام
اسناد اخر يتعلق بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص لعضد اشير هنا الى اساس جديد في تحقيق المعنى
وبه اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلاثة الى اثنين وحاصله ان هنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرجت
عنها الثلاثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة فان قلنا ان قولنا عشرة الا ثلاثة معناه الحقيقي المفهوم
الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى
انه وضع له وضعا واحدا بل بمعنى انه معبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمآل
الى احد هذين القولين وطريق الرد على ما فهمه المحقق انه ان اراد ان القول الثالث ان معنى مفردات الهيئة التركيبية فالكل على
انها قال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة
فيه هذا وقد ظهر لك بما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هي احد المفردات في السبعة
مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وغير ذلك
ايضا واما قول القاضي يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه خارج عن قانون
اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلاثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم
في استثنيت الجارية الا نصفها مع عدم دلالة التوفيق بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالطائر الولود للخفاش ومثل ذلك اربعة
مضمومة الى الثلاثة لها ومثل بنت سبع واربع وثلث لاثنتي عشرة وهكذا فيرد عليه ايضا انه مستلزم لخلاف التحقيق من كون
الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك الثابت لو كان معنى عشرة الا ثلاثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة ويتبادر

منه كما حرره العضدي وهو مع ذلك مستلزم لان لا يكون الاستثناء تخصيصا ايضا كما لا يخفى ونتن بل مذهب الجمهور الذي اخترناه على ان
العشرة الموصوفة باخراج الثلاثة عنه كما فهمه العضدي ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس هناك نفي و اثبات وانت خبير بان جميع
ذلك خروج عن الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام
مما ينبغي للايام **الرابعة** الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيحمل على الحكم الوارد
على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل
بوجوب كونه اقل وقيل بجواز المساوي والاكثرون على جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في
العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم فيهم واحدا واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يستهجن
استثناؤها عادة مثل له علي مائة الا تسعة وتسعين نصا احتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك
عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا
باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو محال فان الاية الثانية
تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الاية الاولى هم المخلصين لعدم
الواسطة وعما قررناه وحررناه في وجه الاستدلال يظهر لك فساد كل ما اورد عليه فلا نطيل ببيانه نعم يرد عليه انه لا يدل على
جواز استثناء الاكثر لجواز التساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه اخر وهو ان يضم الى الاية الاولى قوله وما اكثر الناس ولو
حرصت بمؤمنين ليعرف ان كل من ليس بمؤمن والغاوون هم المتبعون للشيطان واذا كان اكثر الناس غير مؤمن بحكم الاية الثانية
فيكون متبعوا الشيطان الغاوون اكثر الناس ورد بان المراد من قوله تعالى عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون
المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة والجن وكل الغاوين اقل من الملائكة
واجيب بان المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك يحمل قول القائل له علي الف درهم الا ثوبا
على قيمة الثوب كون الاضافة للتشريف ثم وصرح المفسرون بان المراد من العباد بنو ادم الثاني اجماع العلماء على ان من قال
له علي عشرة الا تسعة يلزم بواحد فلولا صحته لحكموا بالغاء الاستثناء والزموه بعشرة كما في المستغرق الثالث قوله تعالى في
الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم ان لي اشكالا في هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم
احد من العلماء وتحقيقا في المخلص عنه من مزال المقام ولكنه لا ينفع لما يرد من جهته على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف
في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة
واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الى اكثر المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين
المتصل والمنفصل وان الكلام في البحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا البحث في المستثنى فهذا بنا
على القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثم بين الاقوال وان قلت انا نمنع كون الاستثناء مخصصا والكلام في البحث الثاني
انما كان في التخصيص قلت مع انه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور ثمة فيه ان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء
مخصصا المعروف منهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص فعلى هذا يلزم
ان يكون مختار الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر
وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما بنوا عليه الامر لظاهر هذه الادلة
والتحقيق ما حققوه في البحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهي انا
قد بينا لك في اوائل الكتاب ان وضع الحقايق شخصية ووضع المجازات نوعية ونزيدك ههنا ان الحقيقة والمجاز قد يكونان

للمركبات كما عرفت في المفردات ووضع المركبات قاطبة نوعية حقيقية كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما هو للقدر المشترك
من تتبع كلماتهم من الرخصة فالاستثناء مثلا تركيب يصح بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من
افراده كما يتوقف في الحقائق المفردة والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المتبع نظير ما بيناه في العلائق
المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثناء المنقطع مجاز فعلم انه في المتصل حقيقة وكذا يحكمون بان الاستثناء من النفي
اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس وهكذا والقدر الذي يثبت ثبوته من اهل اللغة هنا هو لزوم الاخراج عن
متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي اخراج يكون ام لابد ان يكون على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من
اقامة الدليل عليه اثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل او التبادر وعدم
صحة السلب وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبينا ان
الاستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصود الاصلي للاصولي هو ذلك لا
لا مطلق الاستعمال فح نقول القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكون ما لو كان المخرج اكثر من الباقي مما رخص فيه
من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع وعدم الثبوت دليل على العدم لكون الوضع توقيفيا فح فالصور المشكوكة مثل ما لو كان
المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهة او ادعاء القلة
فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا ونحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل
وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا لا لانه
اطالة مملة بل المخالفة لما يفهم من الاستعمال نعم قد يقال ذلك في موضع السخرية والتمليح بل وكذلك له علي عشرة الا تسعة
فضلا عن قوله الا تسعة ونصفا وثلثا ومما يؤيد ما ذكرناه ان المستثنى في معرض النسبة غالبا القلة وان الغالب الوقوع
في الاستثناء المتداول كما هو الغالب في السنة العوام هو اخراج القليل ولعل ذلك لا لمطابقته لاصل وضع الاستثناء وح
فقد ظهر لك بحمد الله تعالى ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع قريب من المدلول بعلة الاكثرين انما حصل
من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي والحاصل انه لم يثبت كون
الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير ما استعمل له في الاكثر كما بيناه انفا فلا علينا
ان نجيب عن الامثلة المذكورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان نظائر العام قابل
لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم كون بقية الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا
اخراج الصنف يعني افراد صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص فظاهر الاية استثناء صنف من الاصناف
لا افراد من جميع الافراد وكثرة الصنف لا تستلزم اكثرية الافراد وبالجملة اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام لكان
نسبته في واحد من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات
فيه ان عموم الجمع افرادي لا اصنافي والذي يؤيد ما ذكرنا ان المقصد الاصلي لله تعالى لما كان هو الهداية والارشاد فجعل الغاوين مخرجا
جعلا لما ليس موافقا للغرض الاصلي كالقليل الذي لا يعتنى به وفي الحقيقة بالعكس بل في ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى افراد
العام لا تعلقه بحقوق الاصناف فيه ففي كل واحد من الاثنين استثناء الاقل من الاكثر وتوضيح ما بيناه انه لو فرضنا انك ضيفت
جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل واحد من العلماء والشعراء ثلاثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء
الاضياف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لا لان الباقي اكثر واما لو قيل جاء الاضياف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا
الى اخر المائة من الظرفاء لعد قبيحا ودفع الثاني ان اتفاقهم على لزوم الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء الى

حقيقة فان قوى الاكثرين لعله مبنى على تجويزهم ذلك بناء على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة بعشر في
المقصود ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازى لما كان الاصل برائة الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال فالدلالة اللفظ الدالة
على المراد وانفهام المعنى عنه بمعونة المقام او بسبب التشبيه بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون
اللفظ غلطا كما انه في قولهم له على عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون الاستثناء غلطا بجعل الا
المستغرق فانه لغو بحيث فيؤخذ باول الكلام ويترك اخره ودفع الثالث بان المراد والله يعلم لعله انه لا يقدم على الاطعام الا
انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيرى هذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة فلا دلالة
فيه على مطلبهم اذا تمهد هذا **فنقول** لما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير
محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي
وبعضهم يريدون كون نفس العام حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون في التعبير فلا بد ان يوفى تقرير محل النزاع ان لفظ العام في
هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازى ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان
الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء
ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل او سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا اما في معنا
من المفصلين الذين بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا صفة وغيرهما
وقيل حقيقة ان خصص بلفظي متصل او منفصل وقيل حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة
في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك
على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء
عمهم الطوال او خص بعضهم ولذلك نقول واما الفضلاء منهم فلا اكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذلك في اكرم
بني تميم الى الليل او ان دخلوا الدار والحكم على جميعهم فانه انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا الكلام في
بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم وانت خبير بان ذلك كله تكلفات باردة وتجشم حمل الهيئة التركيبية
على خلاف وضعه مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفيدة مغايرة
للهيئة المفسرة وكل منهما موضوع لمعنى واول معنى قولنا رايت اسدا يرمى مع قولنا رايت شجاعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي
اتحادهما وكذلك تادية التراكيب الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحادها في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجوابه يظهر مما ذكر في الثلث
اشير به الجارية الا نصفها واما قوله اكرم بني تميم الى الليل الى اخره فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم
بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذلك ان دخلوا ان لم يرد به الداخلين منهم والمثال المناسب لتخصيص الغاية اكرم
الناس الى ان يفسقوا او ان يجهلوا وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان وما يؤيد ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ
مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرأ بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج
البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه بما قدمناه في المقدمة الثالثة سيما المخصصات
المنفصلة كما نقلنا جريان القول فيه عن بعضهم وما حققناه ثم يظهر لك انه لا يمكن ان يتوهم ان هذا انما يتم لو بطل
القول بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او نوعي ثم يكون واحد منها حقيقة ولا مجازا
فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي حجة القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق
والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير وان الباقي يسبق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب

في الاول

عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول له في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد تناوله
بعنوان الحقيقة المصطلحة فممنوع ذلك اذ لا قبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للباقي وكون الباقي
داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء المجموع وان الدلالة التضمنية ليست من المعنى
الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يعرف ان الخاص ليس بجزء للعام بل ان
دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع
لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يرد انه لا ينافي كونه حقيقة في اخذ فرد بل بمعنى ان الوضع انما ثبت في حال ارادة
جميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي الافرادي كما حققناه في بحث استعمال المشترك في معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافي ما حققنا
سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة وبما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي
في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما ثبت
ذلك في حال الكون في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينة وبدونها يسبق العموم ويتوقف تعين الباقي على
علامة المجاز وما يقال ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي انما
هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بارادته على انه
نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة
هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد صار الان لغيره فصار مجازا
مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذا لا يقتضي
كون مفهوم الامر معتبرا فيه الايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وهكذا ما نحن فيه ونظير ذلك ايضا ان كون الهيئة الاستثنائية
حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لما مر انه ليس باخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير
مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء
يفيده المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته للبعض
بخصوصه بحسب الوضع فالكلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو ممنوع غايته عدم الافادة من حيث هو
واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الاخر ايضا و
يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في رفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام اما حقيقة في معناه او في النسبة
الى الباقي وضع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد فقد عرفت بطلانهما سابقا واستدل ايضا بانه
لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو مسلمون
للجماعة والمسلم للجنس او العهد ايضا كذلك لاختصاصها بالمجازات واللوازم باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فبالتزام الخصم
بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يتقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بالمجموع غير ما وضع له اولا وهي بالنسبة للمنقول عنه و
للمنقول اليه لا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظة مسلم في
المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد فهو ممنوع وكيف يدعى الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة و
المسلم في الجنس او العهد فهو انما يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج عن المبحث
وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع
الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية وتنقسم الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا

اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقية لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترناه كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في الاخراج ولا ينافي كون المراد من مثل المسلمين جماعة من افراد هذا الجنس يعني المسلم وبعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن افراده حقيقة كون لفظ المسلم في هذه التثنية مجازا لا يخفى هذا ان اعتبرنا دلالة اللام الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع على العهد وتعيين المعهود على مدلولها وان جعلنا ... باسره موضوعا بالاستقلال لمجموع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة المقيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه كما بيناه سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه والحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة المركبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة موجودة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المشتقة الموضوعة بالوضع النوعي المعنى المنحلة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منها حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسته بعض اجزائها وهي المقيدات بباقي الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعي في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هذا يظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه وذلك الوضع لم يثبت في المقيس ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يقال انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو فيما نحن فيه اول الكلام بقي الكلام في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه ووجه ان الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها والتحقيق في جوابه منع الفرق بينهما ووجهه ما تقدم في المقدمتين وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم وفيه مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه والقائل وحجة المفصل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكذلك حجة المفصل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها غني عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين فقال في البرهان والذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله لما بقي المسميات لا يجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في متناوله واختصاصه بها وقصوره عما عداها مجاز في التجوز وضعفه ظاهر مما مر

قانون العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه نفي الحجية مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة فيتفرع قدر الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك وللعامة اقوال فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجية في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينسبق الذهن به الى من سرق ربع دينار فما فوقها من الحرز ومنهم من خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض لعدم ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة اخرى عليه غير المخصص ولذلك ترى العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم

زيداً اذا ترك اكرام غير زيد ايضاً وايضاً العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه
في كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي واما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولاً للباقي قبل
التخصيص وهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري
فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضاً احتجاج السلف من العلماء واهل
العصمة عليهم السلام بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار وربما يستدل ايضاً بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام
لدخول الباقي موقوفة على افادته للمخرج فلو كانت افادته للمخرج ايضاً موقوفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو
ضعيف لانه دور معية كالمتضايفين واللبنتين المتساندتين احتج المنكر مطلقاً بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقي
احد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملاً والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه
ظاهراً وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح ومدار مباحث الالفاظ
على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعيين المجاز ولذلك لو قيل رايت اسداً يرمي يتبادر الى الذهن
معنى الشجاع لا النحر ولا ريب ان العام المخصص سيما مع ملاحظة عدم ذكر مخصص آخر معه ينصرف منه الى الباقي لكونه اقرب الى الكل
المدلول وكفى ذلك في المرجح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضاً يصرفه عن الاجمال لا بمعنى انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم
ابداً لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة المناسبة عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل فوقوعه
كحمل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام
الباقي اولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافاً الى ما سنذكره
في بطلان ذلك القول ايضاً ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلقاً
وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصص مجازاً في الباقي ولا ينهض على من قال انه حقيقة في الباقي وكيف ذلك
وكيف يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمه يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة او مجازاً لان كلاً من الحقيقة
والمجاز ظاهر في معناه والكلام ههنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه هنا الاستدلال بحيث ينهض على القول بالحقيقة
بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث
انه تمام الباقي فحيث في الاستدلال ان تمام الباقي احد الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بانه لا يجري على القول بكون
المجموع اسماً للباقي فكما لا يقول احد ان السبعة مثلاً اسم لهذا العدد فما دونها كذلك لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الا
ثلاثة ولا على القول بان الاستثناء وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الاصلي لا الباقي فقط فهو عين
الحقيقة لا احد الحقائق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب التناول السابق وعدم منافاة عدم تناول الغير
لتناول الباقي فان ظاهره انه لم يطرء عليه شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الكل
الآخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد الابعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير
منحصر لان هذا القول منهم لعله لا لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل لانه هو عام فالظاهر ان النزاع هنا
انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول المفصل بالمتصل والمنفصل ايضاً
مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل اقول ولعل التفصيل الآخر في المسألة ايضاً على هذا
ناظر الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات العام دون بعض بحسب المقامات فان ما انبأ عن الباقي قبل التخصيص اقوى
من غير المنبئ وكذلك ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه ونظر من قال بالحجية في اقل الجمع هو ان اقل الجمع هو المتيقن

من بين المجازات بعد خروج افراد الباقي والزائد مشكوك فيه فهنا حاصل المراد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى مجازي وبنينا
على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص من الحجية وان قلنا بالمجازية فيجري فيه هذا الخلاف المذكور في هذا القانون و
بما ذكرنا يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصلين ايضا واقول لا انصاف ان ما ذكر في التزييف لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول
بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرة بعد اولى بل وكرات في دفعة
ولم يطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات حاصل عند السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بانه حقيقة
في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص اخر
مع ان العام يحتمل الحقائق متعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة الجميع فيدور الاحتمال بين سائر الحقائق ويتم الدليل الذي ذكره
في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنطبق على افراده من حيث وجوده في ضمن
كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فنمنع جريان الاستدلال لانه مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجاز بعينه فان بحرف
وبما ذكرنا تقدر بعد التامل على اجراء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة
لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للسبعة وذكر السبعة بعنوان المثال ويجري الكلام السابق في الباقي من انه يحتمل امورا
متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا القائل وكذا الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور لان غير المحصور
ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم يخدش في ذلك ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور
واحتمل التخصيص مرات عديدة منه واما على القول بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا في بطلان
هذا القول تعلم ان الكلام في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرض انه ليس الا بالنسبة الى
الباقي والتخصيص لم يتحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام بل انما تحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فاذا خص الاسناد بغير القدر المخرج فهو
يحتمل المراتب المتعددة ويجري فيه الكلام السابق وبما ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الاصلين ايضا اذ الحقيقة والمجاز لا
يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرأهما اجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كما في المشترك وكذلك
المجاز اذا تعددت المجازات بل وكذلك المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين فان معرفة ان المراد برجل في قوله تعالى وجاء رجل
من اقصى المدينة هو حبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظاهر كما بيناه في مباحث الاوامر وقد تبين ان الكلام في
القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وهو ايضا باطل ومما ينادي ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية
في هذا الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو موقوف على كون المجازية مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد
ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي تقديم هذا القانون على القانون السابق وكتب الاصول التي حضرتنا الان كلها
متفقة في تقديم القانون السابق على هذا فتأمل والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الباقي واما ظهوره فغير لازم و
القائل بكونه حقيقة يلزمه ظهوره والقائل بكونه مجازا احال على خلاف اذ المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وعلى التفصيل
واقتضاء فنقول ويظهر ما فيه بالتامل فيما قدمناه اذ لو بنينا على التحقيق واقتضاء الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في
معناهما اذا اتحد او تعين القرينة على كل منهما فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان
الحقيقة وتعين المجاز في تمام الباقي واحتمال ارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا يصار اليه فلو اعرضنا عن التحقيق
وماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فيه وتؤيد ما ذكرنا استدلالهم
الثالث فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول ولكان تكراره لغوا اذ الاجمال من جهة تعدد المجاز
اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقائق في صيغ العام في محتملات الباقي على القول بها

الحقيقة

بالحقيقة مثل النكرة التي يراد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة وكذلك كل ادلة القائلين بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور ولزوم الذم واستصحاب التناول وغيرها كما بيناها بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان هيهنا امرا لابد ان ينبه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما لو كان المتكلم تعيين افراد المخرج والباقي لدى المخاطب كما لو قال كل البيض الا الثلثة منها ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص حتى الواحد ان يكون العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا ولم يتنبه المستدل وعمم في الاجمال ولعل نظر المستدل في ذلك انما هو الصحيح لا نظر القائل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظة التعيين في الاحكام ولابد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا اي واحد يكون وكذلك اقل الجمع عند القائل بحجيته مثلا قوله تعالى قُل لا أجِدُ فيما اُوحِيَ إليَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطعَمُهُ إلّا أن يَكونَ مَيتَةً أو دَماً مَسفُوحاً أو لَحمَ خِنزيرٍ قد تعلق الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذلك انما حرّم عَلَيكُم المَيتَةَ والدَّمَ ولَحمَ الخِنزيرِ فاذا ورد النص بتحريم لحم الارنب ولحم الكلب فيجب الاخراج ايضا وهكذا وكما ان الحرمة يتعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك نفي الحرمة لابد ان يتعلق بالباقي بعينه فلابد ان يكون الباقي معينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص والى ما ذكرنا ينظر الكلام السابق على الاستدلال واجرائه على القول بالحقيقة ايضا كما نبهنا عليه ويجيء في القانون الاتي ايضا اشارة الى ذلك وبما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يتخيل من ان قرينة المجاز المرجحة للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا بعينه تنفي ارادة الواحد واقل الجمع وكذلك ضعف هذه المعارضة في بيان حد جواز التخصيص الى ارادة جمع يقرب من المدلول كما اخترنا في محله هذا ولكني لم اقف في كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجية المفصل بالحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا لما فيه ولابد لهم ان يجيبوا عنه بان يعين الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام وان اعتمد المفصل في التعيين على قرينة اخرى فهذا ليس من حجية العام في الباقي في شيء كما لا يخفى بل الحجية حينئذ انما ثبت في العام مع القرينة المذكورة **تنبيه** قد عرفت ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء والغاية هو المذكور بعد اداتهما وفي البواقي فهو هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو غير الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء شعرائهم هو غير الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق اجراء الكلام في المباحث السابقة فيها من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتمييز المختار والمزيف **قانون** الحق وفاقا للاكثر بل حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولابد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة تنكشف بملاحظتها غواشي الاوهام وهي ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا وحال اصحاب النبي ص والائمة ع في طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ع ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطاباتهم وعارفين بمصطلحهم وواجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين لبعض الاحكام من الضرورة والبداهة آخذين ما لا يعلمون من كلماتهم وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوص في بعض الموارد ويسألون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه يكون الباقي الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال لهم فكما المعصوم معهم لابد ان يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق اذا سمعوه بدون التخصيص فربما كان الوقت مقتضى التعميم له والتخصيص لاخر وربما كان سفاها وسؤال الحال من اجل التقية وغيرها وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلدين السائلين عن مجتهديهم في هذا الزمان واما نقلهم الاخبار الى الاخرين في زمانهم وعلمهم

عليهم ضوابط لا تشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه قليلا الا ترى انهم كانوا يستشكلون فيما
لو ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسألون عن ائمتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب او السنة
او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار
منقولة مخالفة عنه وبالجملة الفصل بيننا في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المتعارضات
فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة فكيف يقاس هذا بالخبر ينقله الثقة عن امامه بلا واسطة
الى اهله او الى بلد اخر مع عدم علم السامع بمعارض له ولا ظن بذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال وانما عرض
الاختلال الان بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابة واهل الريبة والمعاندين للائمة فادخلوا فيها
ما ليس منهم فنحن في الاخبار التي وصلت الينا في وجوه من الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد
الظني وعدمه وكذلك في اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين
ومن جهة الاختلال في المتن من جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها
الموجب لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن
وحصول المعارضات البعيدة والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني
الثابت بالضرورة من الدين لا بد من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم به منسد غالبا ولا سبيل لنا في وجه
وسبيل في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل من الاحكام مع اختلال واشكال
في كيفية الدلالة والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذلك الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا تفيد الا
الظن مختلفة ومتناقضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الادلة ايضا بل الاختلاف موجود
بين جميع الادلة ولا بد في الاعتماد على شيء منها من بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوي والقول بالتخيير مطلقا كالاخذ باحد
الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار مدلول عليه بالاعتبار فالاخذ بكل ما رايناه او لا من
او ظاهر اية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجانف عن القول اذ يلزم على هذا التخيير العمل مطلقا ولا سيما هو
باطل جزما وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان نعقله بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم عن هذه الادلة
في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بحجيته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن
الا ما قام عليه الدليل ولم يتم الا في هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من راى حديثا او فهم استصحابا ان يعمل عليه كان
سائر الادلة فيصير الفقه من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم الدين فان قلت انك قائل بان الخبر الصحيح من باب الخبر الواحد حجة
مثلا فاذا رايت احد حديثا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت اجراء الاصل
مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود المعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت نفس الدليل
ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا لا يلزم
منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا الا ان فتح باب الرخصة في ذلك لاحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فان اعتبار ملاحظة
المعارض مع ان الغالب في ذلك هو المعارض وخبر لم يوجد له معارض لمن له بطريقة الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اول
امره والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا نفس كل واحد منها فلا بد من البحث
عن المعارض حتى يعرف ان العمل بايها هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة
بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متنافيين اذ العلم بوجود الخبرين المتنافيين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاج

دعوى

وعدم العلم بالفعل بان هذا الخبر الذي رواه اولا هل هو من هذا الباب ام لا لا يوجب العلم بعدم ذلك لان ورود الخبرين المتنافيين
ضدان على ما ورد علينا في جملة الادلة مع عدم امكان تصرفنا بينهما وما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض
في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل عدم كون
الحديث الذي نراه اولا هو ما لا معارض له ليس باولى من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا
بعد البحث والفحص وما حصل المقام ان حجية الله على العباد منحصرة في النبي والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا
دليل على جواز الاعتماد الا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص
عن المعارضات والاعتماد على الترجيحات وسيجيء الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ان المقام
المتنازع فيه ليس من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المناقض الرافع لجميع حكمه او المخصص الرافع لبعضه ولما كان الغالب في
الاحاديث التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فيقوى احتمال وجود المعارض فيها فيصير ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض
عن سائر الادلة وشبهة من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز
في التمسك بالحقيقة اذ احتمال الارادة خلاف الظاهر ولزوم الوقوع في الخطأ بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة
اتفاقا بل لا له قضاء العرف بذلك فكذلك العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد
حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمل احتمالا ارجحا وجود حديث اخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول
الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في
الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن هناك احتمال وجود المعارض من الادلة بل لا احتمال له بمعنى ان يتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية
دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد
معناه المجازي بل لاحتمال وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان آل ذلك الى حصول التجوز في العام بعد
ظهوره فتداخل البحثين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام من جملة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصوصا
بالتبع دون سائر الادلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن
نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقائق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع
من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس مع ان الفارق موجود بوجه اخر وهو تفاوت الحقائق في الظهور
الا ترى انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حدا لا اشتهار الى ان
قيل ما من عام آه بخلاف سائر الحقائق فان لم نقل بترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة
وعدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى الفحص بخلاف سائر الحقائق فان الغلبة لم تبلغ فيها الى هذا الحد بل اكثر الالفاظ
محمول على الحقائق وما يقال ان اكثر كلام العرب مجازات فقول لغو او ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال
سائر المجازات في العام ايضا كما ان احتمال اطلاق العام على شخص باعتبار جامعيته جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء فيحتمل
ان يراد منه زيد باعتبار ان علمه مثل علم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه امرهم او حكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة
او التعلق ونحو ذلك بل يحمله على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل
من غفل في هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات وان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب
المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع الحيثيتين وافتراقهما فيما ذكرنا بعين الانصاف تجده حقيقا بالقبول
واما الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو ان

ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد جواز العمل به وان فرض امكان الوصول الى بعضها الان لحكم التي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزء للعبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء الذي تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه ظني فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل في غاية البعد وان كان بسيطا او كان نحو المركب ايضا فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد وبما يتفق في الدين بالاجماع والايات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن العلم فيه مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم ان ذلك لا يفيد الا جواز العمل بالظن في البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو كما ترى هو المتهجر من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجه القول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما يعم البحث فيه وكان مما يبتلى به عموما فالعادة تقضي باطلاع الباحثين عليه في تفتيشهم على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بانه لو كان مخصص لذكروه وفيه مع ما فيه من منع حصول القطع في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة حالية افهمت ارادة البعض مجازا مع ما في سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال يمنع عن القطع بحكم الله الواقعي وهكذا الكلام في سائر الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وهو احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بحكم الله تعالى جزاف من القول ولما كان جميع الخلل في المتن والسند وسائر كيفيات الدلالة لم يكن الى الان سبيلا الى التمكن عنه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم اقامة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا لافضائها بتحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في دلالته نعم الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولها وهو لا يكفي لنا نعم انما هو يكفي لاصحاب الائمة ع والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابههم فدليلنا على المطلوب هو الظهور من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص لا كل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتاخرين خبط خبطا عظيما وتبعه بعض افاضل من تاخر عنه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء كان العام او غيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان احدا من المنافقين في الفتيا في المسائل من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في المسالة التوقف من صاحبه حتى يبحث ويفتش عن المعارض والمخصص بل يسكت اليه تلقيا بالقبول بل لا ينقل الينا فضلا اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك ايضا وقال وايضا الاصول الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر اثنان او الثلاثة وهكذا والائمة كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة ع بتحصيل الكل ومنعوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة

وعصر الائمة

وهذا الكلام يجري في خطابات الائمة عليهم السلام مع اصحابهم ايضا حيث انهم لم يسئل الاصحاب عنهم عن المخصص فيردوهم على مخصصاتهم من العموم

وبين المقصود فيها ونقول ان الاستدلال بالعموم غالبا لا يتم في جميع الافراد وكذا خطابات الائمة عليهم السلام بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون

الخاص في ذهن الاصحاب معلوما لاخذهم من افراد العام المطابق لخطاب الامام وكان ذلك موضحا عندهم وبين الخصوص في موضع اخر وكذلك

المنافيين في المباحثين كان نزاعهم في طائفة من افراد العام وكانوا غافلين عن العام فيما استدل به احدهما لذلك كان يسكت في ذلك

فيجب التخصيص العام بالغيبة لخروج تلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي كما تحقق في محله فالمراد من قولنا انه يجب في العمل بالعام

البحث عن المخصص العمل به في جميع الافراد وبه يندفع الاشكال الطارئ من جهة شيوع التخصيص ونقول بالفحص عن المخصص في الجملة

فاذا ظهر حجة متحققا فلا دليل على وجوب الفحص بعد ذلك لا لفظا ولا قطعا لان الحقيقة الامع احتمال وجود مخصص اخر ولا يجب

على عدم الخصوص والحاصل ان ذلك من باب اصل التخصيص لاحتمال لسببية العليته بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك

وتامل جيدا فيجوز لك ان ادعو مثل ذلك الاجماع لا اصل لها ولا خفية مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم

قبل الهلالي في الكافي عن امير المؤمنين حيث سئل عن اختلاف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وفي اخرها فان امر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن منه ناسخ

ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله الكلام له وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل القرآن الى ان قال

فما نزلت على رسول الله آية من القرآن الا اقرانيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها

ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث وفي معناها غيرها وظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة ان في الآيات

والاخبار عاما وخاصا ولا يندفع الاختلاف والحيرة الا بملاحظتها وانا مأمورون بمعرفة العام والخاص فكيف يجوز انا لم نأت

بالبحث عن الخاص في احاديث الائمة مثل احاديث الرسول وقد قال الصادق عليه السلام في رواية داود بن فرقد انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني الاخبار

انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب وبالجملة على المطلوب

انه في الاخبار التي تدل على الكتاب ولا ريب في موافقة الكتاب في عدم ما يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه معرفة ذلك في تمام الكتاب

لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام الخبر وخاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما اورد

بعضهم مفوضا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثر مما كان عند كل واحد

من اصحاب الائمة من تلك الاصول بلا شك لا ريب مع ذلك فالفروع المتكثرة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثر مما وجد

النص بها بشيء مما لم يذكر في كتب الفروع وما يجدونه فيها مما اضعاف ما ذكر وبما لا يتناهى ولا يعد فلو كان

يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم العياذ بالله قصروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع فما ظهر انهم اكتفوا

في جميع تلك الاصول الملقاة اليهم بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على حجية العمل

بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية ما في الباب جعل الفرع من جزئيات اصل قاعدة ولا يدري ان دلالة العام والقاعدة على جزئيا

ظنية فنقول ان الواحد للاصل والاصلين من اصحاب الائمة كان غاية الاصول الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل البراءة

وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا نص فيه وقبح الظلم والعدوان

والاضرار ونحو ذلك مما بينوا لهم في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة في الكليات ولم يظهر من حالهم

ان تلك العمومات الثابتة في الاصل والاصلين كانت ابكارا لم يصلها ايدي التخصيص فلعل الرواة كانوا يعلمون مرادهم عليهم السلام من

تلك العمومات الاستدلال على الباقي بعد التخصيص كما اشرنا او ان الخاص بين له من خارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس فيه

على ما بينا واختمال وجود مخصص اخر غير ما فهموه لا يضر كما بينا لان الظن بالعدم كان يكفي لهم كما يكفي لنا العمل ولم يظهر من حال اصحاب

الاصل او الاصلين انه يظن بوجود خلاف معارض في ساير الاصول وعلى فرض الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه

الائمة ع واطلع عليه وروده وكان ذلك عادة لا تنبه عليها مجازاً في ما نشأ وان وجود المعارض في جملة الاخبار مما لا يدانيه ريب ولا
يعتريه شك فكيف يقاس زمان اصحاب الائمة بزماننا وليت شعري ان امثال هذه الكلمات ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء
مما لا ينبغي منه. وبما ذكرنا ظهر ان عدم امر الامام ع بتحصيل سائر الكتب لمن يريد العمل لاجل ان الفحص عن المخصص او المعارض لا حاجة اليه مع قيام الاحتمال
الراجح اذ لعله ... على ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام ع الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الخ
وجه الاستدلال انه نفي بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت وفيه ان الظاهر من الاية لزوم
التثبت في خبر الفاسق الذي يفهم منه مراده بعنوان القطع او الظن في انه هل هو صادق او كاذب والفحص والبحث عن المراد من خبر العدل
اذا كان محتملا لغير ظاهره لاحتمال الاشتباه له ليس تثبتاً في انه هل هو صادق فيه او كاذب والحاصل ان خبر العدل لا يتأمل في قبوله من حيث
احتمال الكذب بل التأمل والتثبت انما هو في فهم المراد ولم يظهر من الاية نفيه كما لا يخفى لا يقال ان هذا تقييد في خبر العدل والاصل
والاطلاق الاية يقتضي عدم التثبت في خبر العدل مطلقا لا في نفي الكذب فقط لانا نقول انا نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى نحتاج
بالدليل الى التقييد بل نقول المتبادر من الاية المقيد وانكاره مكابرة مع انه يرد على المستدل النقض بمجمل خبر العدل فان قيل ان المجمل
خرج بالاتفاق ويحكم العقل بلزوم التحكم من حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم
لوجود المرجح من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون الفاظ العام حقيقة في العموم
قلنا حصول الاجمال من جهة تساوي احتمال ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور
عند من يساوي عنده احتماله مع الحقيقة والتبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كان بعد قطع النظر عن الشهرة فكذلك
المسلم من التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرقا اخر وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون
ظاهراً في الباقي كما مر بخلاف المجمل والمشترك ولئن سلمنا الاطلاق في الاية حتى بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرناها من الادلة على الحاجة
بعينها والاولى ان يقال ان الاية تصدق على كل من خبري العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العلاج مطلقا فظهر ان المراد من الاية ان خبر
العدل من حيث انه خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق والكذب وان وجب فيه من حيث انه يعارضه خبر عدل اخر فضلا عما كان
التثبت من جهة فهم المراد الثالث آية النفر ووجه الاستدلال انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص
ويظهر الجواب عنه ايضا مما مر ثم ان مناط القول الخامس انه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام الا بعد الفحص لا انه يحصل الظن
بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكتفى بهذا الظن بل يوجب الظن الزائد بل نقول ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيد بعد قطع
النظر عن شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا معنى لمقابلة مختارنا بانا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لابد
ان يقال ان الظن حاصل مع شيوع التخصيص ايضا وجوابه المنع ثم ان مطلق الظن كاف فيه الا انه يشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون
بل تفاوت مراتب الظن المتاخم للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انها غير منضبطة غالبا وما امكن تحصيله فيه
فيجري فيه الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظاهر انه يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب بوبوه في كتب الاخبار لكل مطلب
وكل ما يظن وجود ما له مدخلية في المسألة فيه من سائر الابواب وان كان في كتاب اخر مثل ان ملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب
الصلوة له مدخلية في احكام الطهارة وفضل الثياب وملاحظة كتاب الصلوة له مدخلية في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك
وهكذا وقد صار الان تتبع ذلك سهلا علينا من جهة تأليف الكتب الجوامع مثل الكافي والتهذيب والاستبصار وزاد في ذلك
اعانة كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص عن
المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع بمجامع
الاخبار وخصوصها وعمومها ايضا سيما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا مثل العلامة رحمه الله ومن تاخر عنه وغيرها ولا يجب

تتبع

تتبع جميع كتب الاخبار من اولها الى اخرها في كل مسئلة وكذا الكتب الفقهية مع انه مما يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد المقصد

الثالث فيما يتعلق بالمخصص **قوله** اذا تعقب المخصص عموما متعددة فيما لا كانت او غيرها متعاطفة بالواو ونحوها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخير مخصص بحيث انما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء فانه

عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع حتى العصك بكل واحد

ابو حنيفة واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخير والسيد الى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف

فلا يدري انه حقيقة في ايهما وهذان القولان متوافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا في المأخذ لان الاستثناء يرجع على

القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن ثبوته للعمل لظهور تناوله لها وابو حنيفة لظهور عدم

تناوله لها هكذا قرره العضد وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعي ايضا

موافق له في ذلك بل ان غير الاخيرة باق على العموم على القولين محمول على ظاهرها ليتحد في تمام الحكم مع قول الحنفية بناء في التوقف

والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص غيرها وعدم التخصيط جمع بين القول

بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة لحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ وما حمله الحمل على اصل الحقيقة وعندهما

بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وما حمله اما انضمام الادلة او الاجمال الناشي عن الاشتراك فيظهر ثمرة

الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة في التخصيص غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية

وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد محتملا لهما عند الغزالي

والعجب ان الفاضل المدقق الشيرواني حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم رد التجب

لا يحمل غير الاخيرة عندهما الا على العموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه لانه معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة الحق

يعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان

اصحاب المذهبين بحثوا وتفتشوا في المسئلة الى اخر ما ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب القولين

ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ادل واوفق ومرادهم مجرد نسبة المخصص الى الجمل من حيث

ثبوت التخصيص فعلى لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وقد صح ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية من

الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجيء فالقول بالاشتراك تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط

والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع ان العموم بنوع على حاله في واحد

منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها والمفروض ان الامر دائر بين ان المراد من اللفظ هل

هو العموم المخصص بلحاظ ارادة المعنى الاول من معنيي المشترك او العموم الغير المخصص باحتمال ارادة المعنى الثاني والشك

في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا فيجري فيه اصالة عدم

التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد البحث والفحص حتى يقال ان له صيغة خاصة دالة عليه ولم يوجد له

معارض فيكون العام مخصصا او غير مخصص حتى يحمل اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي المدلولين لا انه اخراج

يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصل عدم التخصيص ونحوهما وظني ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب بالنسبة الى امثاله

معنا فيه ما نحن فيه بمبحث البحث عن المخصص فقاسه بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل والحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف

عن الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه ان اريد من الهيئة المعنى الذي لا يلزم تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذي لا يلزم تعميم ما سوى

الاخيرة والمتوقف يتوقف لما لم يتعين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يحمل على اصل الحقيقة والاشتراك مع انهم لم

علة لترتب العمومات على حيثيتها الاصلية حتى يعرض عن حال المعارضات الخارجية واشباهها العدم وههنا قول خامس اختاره
صاحب البدية وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اي فرد من افراد الاخراج
حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراده الكلي غير متناهية وتمام هذا القول بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة
التركيبية حقيقة جديدة ودعوى ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج من كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط
ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقيبه لعام واحد او لعمومات متعددة وتعقيب كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا
من قبيل قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه ره مهد لتحقيق ما اختاره مقدمة لا باس بايرادها مع توضيح مني
وتحرير واصلاح وهي ان الواضع لابد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا كزيد لولد عمرو او
الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين وابي الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمد واحمد
حامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما
تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام
فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثال الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال
الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لذات قام به الفعل والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل لجماعة الالفاظ
المتفصلة في الاوضاع النوعية كوضع فعال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وله ان يعين لفظا معلوما
او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذ توجه العقل بذلك
المفهوم العام نحوها نحو من الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف فانه من
والى وعلى مثلا لوحظ في وضعها معنى عام نحو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك
المعاني ومثل لفظ هذا وهو لكل مفرد مذكر ومثال الثاني ذي وتي وته لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع الهيئي
للافعال الناقصة فانها باعتبار النسبة وضعها عام في نوعي اجمالي وان كان باعتبار المادة من قسم الاول من هذين القسمين فوضعها عام
والموضوع له عام وربما قيل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام
فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على
زنة فاعل من اي مادة كانت انما هو لكل من قام به تلك المادة المخصوصة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل
موضوع لمن قام به مبدء ذلك الواحد بعينه ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا
وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما وهو كل الذوات القائمة بها احداث ووضع
بازاء كل واحد منها ما يشتق من تلك الاحداث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة
اجمالا في ضمن الهيئة الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدء ما يشتق منه في قوة قولنا كل ما كان على زنة فاعل
الخ فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا لا غير ووضع الهيئة والثاني ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدأ اعني هذا الجنس من
اللفظ وهو ما يشتق على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام في الاول هو العام الاصولي
وفي الثاني العام المنطقي لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلي والمفروض خلافه لان
معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدء بل معناها من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذي
يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي واما خصوصية قيام الضرب والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة او اللفظ
بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني ان يقال ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم

لمن قام

لمن قام به العلم وهكذا وهذا ايضا كما تبين فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا لكن الوضع فيه متشخص بخصوص ملاحظة الخصوصية
في اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم ووضعه نوعي في حقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان القاعدة وجعل
وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي باعتبار المادة كما عرفت هذا تمام ان جمعا من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف
والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد الا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات
هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به المبدأ
ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به الضرب او القتل مثلا الفاظا مخصوصة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما
وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ فانما وضع لفظا كليا
مطلقا للمعنى الكلي منطوقا وكما يتشخص كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب فكذلك يتشخص كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب لا يستلزم ذلك
وضعا جزئيا للمعنى الجزئي بل لفظ ضارب من حيث انه يتحقق فيها الهيئة الكلية موضوع لمن قام به الضرب من حيث انه يتحقق فيه
المعنى الكلي اعني من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق
الكلي على الفرد مثل في بدا انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي يستلزم وضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي
موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من
الالفاظ فانما وضع كل واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد ممن قام به مبدأ تلك الالفاظ على ان
المعاني فيهما ايضا قد وضع الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني بدون ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية
وايضا فالحاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات وما لاحظوه من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء
الجزئيات انما يقع لو اريد بتصور الكلي جميع شتات الجزئيات ان يمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة متماثلة
نوعي ونحو مكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لشتات الجزئيات نوعيا الحقيقية ليس كذلك لان لفظ ضارب يفيد معنى وشاتم
فانه يفيد معنى اخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موزعة على الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الا
ثم انه رده بعد تمهيد المقدمة بقوله على ان وضع اداة الاستثناء من قبيل وضع الحروف عام والموضوع له هو خصوصيات الا
والمفروض ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة والى الجميع فرض اتصاله الضمير بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع
له ايضا عاما كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده مثل الموصول
او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني
الاسد الا ابن سنا اذا فرض كون شخص من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظة مشترك
بينه وبين الراكب وانت خبير بان وجه حصره لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يحصل استغراق
للجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي اسماء الاشارة ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى مع اختلاف الحكم كما تقول اضف بني تميم و
اخلعهم الا ابنا والا هذا لا يتم ذلك اذا اختلف المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على الاطلاق الذي
ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لان يخصص به كل واحد من العمومات السابقة وكلا
خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب في الصورة المفروضة
لا يمكن الحكم بالصلاحية او لا احتمال الارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن
هذا الشخص راكبا وبعد تعيين ارادة الراكب بالقرينة والرجوع الى البحث فيه فيغني عن اعتبار الاشتراك في الضلالة كما لا يخفى
بل حقيقة البحث بعد نفي احتمال الارادة المعنى العلمي اذ يصير من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرض المثال مثل اكرم بني تميم واضعف

بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود شخص مسمى بزيد واخل كل واحد من القبائل ومسمى بزيدين في بني اسد فهو وان

كان اقرب عن المثال لكنه ايضا خارج عن البحث للزوم ارادة كل واحد من العموم على الاجتماع لا على البدل لان الظاهر انهم ارادوا الثاني

صلاحية التخصيص بالفعل لكل واحد لا صلاحيته لفظه لارادة معنيين باستعماله للاخيرة بحيث لا يجوز استعماله في الغير والا

للجميع بحيث لا يجوز استثناء الاخيرة فاللائق بالبحث ان يقال لفظ المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ارادته

في غيرها وصالح لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة فقط منه لا ما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع

من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العموم كما هو الظاهر من كلماتهم والعجب انه فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط

ورجح على من قال بالاشتراك وقال وقد اتضح بطلان القول بالاشتراك مط فانه لا تعلق له بوضع المفردات غالبا كما عرفت ولا بد

من كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين وعجبا لقائل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب

للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم انه اريد بذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج عن

الكل لا بمعنى انا لا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج عن الكل او ما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة

هو ره وان اتعب جاهدا في التنقيب والتدقيق واشتد اساس التحقيق لكنه قد اختلط عليه لشأن بعض الاختلاط ولم يتنبه لمراده الى

الانقياد في الارتباط والتمثيل هو عكس القاصر والله ولي التوفيق والتحقيق [illegible] انه لا اشكال ولا خلاف في انه لم يوضع ادوات

الاستثناء للاخراج بنوع خاص من مطلق خاص بل الظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد ووضع كلها حرفي وان كان بعضها

اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفي والاسماء ايضا وان كان لها معنى

مستقل لكنه لا بد ان يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصية الاخراج

حقيقيا لا ينافي كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان المعاني في الكلام من عموم الوضع فلم يخص الواضع حين وضع تلك الادوات

خصوصية اخراج خاص من خصوص معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت ظاهرا ان وضع

للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع

الى الاخيرة فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله ولا جوازه في غيره وبيان ما ذكرنا يتوقف على امور

الاول ان وضع الحقائق والمجازات في حد ذاتها كما حققناه وبيناه في مسألة استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومن التأمل

فيه يظهر ان وضع الادوات وكذلك وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات ولا ارادة فردين من

المستثنى والثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل موردا للاخراج على البدل لا كون المجموع موردا له كما يفهم من تفسير بعضهم

لقول الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع وتوجيه المثال الذي ذكره السيد ره بقوله اضرب غلماني واكرم اصدقائي الا

واحدا فان اخراج الواحد من كليهما مع اتحاد لفظه واحد موضوعة لفرد ما وتخيير المخاطب في تعيين اي فرد يريد انما قبل الحكم في واحد

من الغلمان لا يخرجه عن الفردية فلا يصح جريان الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان فينبا

ارادة الاخراج بالنسبة الى كل واحد منهما فالواحد فيقول انه يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم واكرم الجميع

لمجموع لا كما يكون لم يكن اخراج واحد من المجموع الثالث ان جعل قول القائل لا اكلت ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى لا افعل

هذه الافعال الا بالليل مجاز وخروج عن الاصل لا يصار اليه الا بدليل وايضا جعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب

بني تميم واهن بني اسد واشتم بني خالد بالنسبة الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة علماء بني خالد فقط

منه يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل ولكن يعارضه لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد او ارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالا

بد في بعضه من مجازات ثلاثة اذا تحقق هذا فنقول كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون كل من المستثنى منه

والاستثناء

والاستثناء والمستثنى وهذا انما يتم لو جوّزنا استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققنا في محله لا اللفظ في معنييه الحقيقي
والمجازي كما بينا فكذلك لا يمكن ارادة ذلك ورد بمنع الهيئة بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة الاخراج الى اكثر من
جملة فلا بد من ارادة معنى مجازي مشترك من الجمل السابقة مثل هذه الافعال او هذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل
ولما كان القرب مرجحا للاخيرة ترجح ارادتها من جهة تردد في افراد الاستثناء لا من حيث تخصيص الاخيرة ولا الحكم بالخروج في غيرها
لكونه خلاف الوضع خلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في
الرجوع الى الجميع وانها حقيقة ايضا وان حصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس
من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل او الافراد لا ارجاعها اليها الا حقيقة ولا مجازا وحاصل
الفرق بين ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم رحمه الله هو انه يقول ان الواضع نص ومعنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات
الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى العام المنصوص ما يصدق عليه الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد
المتعدد على البدل وعن المتعدد المأول بالواحد وعن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط وكذلك الخصوصيات الموضوع بازائها
فيحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي من المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة
ونحن نقول ان الواضع نص على معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته ولكن المعنى العام المنصوص الا انه هو الاخراج
عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات تاولت بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه الجماعات وكذلك الخصوصيات
الموضوعة بازائها هو خصوصيات هذا الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتباينة فلم يكن
في المتبادر لم يجز الا انه صح كما انه لا يتبادر من قولنا جاء رجل الا رجل واحد ان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال
ولا يجوز ارادة اثنين او اكثر على البدل من لفظ رجل لكونه وضع للواحد الا على ما حققناه فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلماني والق
اصدقائي الا واحدا الا الاخراج الواحد اما من الغلمان او من الاصدقاء واما خصوص الاخيرة ولكن لنا من جهة خارجية مثل
القرب والاجماع والا لكان رجوعه الى الاول لفظ ايضا بعنوان الحقيقة لانه ايضا فرد من افراد الاخراج واما ما اختاره في
فلا دليل عليه بل المتبادر كون العموم المنصوص حين الوضع شاملا للصور المذكورة المتعددة ونحوها ويحقق الوضع لافراد ذلك العموم
الكلي الى آخر الكلام لا يقال ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه بما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف
الاصل ولا دليل عليه والوضع للماهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول اولا انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة قيدا
انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا في مبحث المشترك
فالاطلاق ايضا يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى في لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالكلام على
والنوع مع انا ندعي التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فبما ذكرنا ظهر بما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم واما بطلان سائر الاقوال فلما
ظهر مما ذكرنا وظهر مما سيأتي من نقل ادلتهم احتج السيد بوجوه ضعيفة اقويها وجهان الاول حسن الاستفهام فان المتكلم هل اراد الكل
الاخيرة والجميع وهو مدفوع بانه يحسن على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوي ايضا فانه اذا قيل له جاء رجل بالامس يحسن
ان يقول من الرجل والثاني ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل كما في قوله تعالى اولئك
جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا
والاخراج عن الاخيرة اخرى كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف
غرفة بيده فقد شربوا منه من غير قرينة على التجوز وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج الشافعية بوجوه
ضعيفة اقويها وجوه ثلاثة الوجه الاول ان حرف العطف يصير الجملة المتعددة في حكم المفرد

الاول

الوجه الاول ان الجمل في قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلي الجملة الواحدة من المخصصات
يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما ومغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء
ثم والقياس باطل سيما في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا او سرقوا او زنوا الا
من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في المفردات
والنزاع موجود فيه ايضا الثالث ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع كون كل منهما
كل منهما استثناء وغير مستقل وفيه ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء
وذلك يجوز في الشرط وشرطيته الجواز في الشرط كلاهما ممنوعان وبيانه كونه ليس بشرط ان الظاهر من الشرط هو التعليق كما
ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية بلا ريب وكثيرا ما يذكر في المنجزات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من
باب التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشية الله وارادته وقدرته او من جهة امتثال الامر لئلا يفوت المقصود باجله
المراد منه قلنا ايقاف الكلام عن النفوذ والمضي فاذا قال افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه يفعله لكن يظهر من نفسه ان حصول
الفعل منه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل في
الماضي ايضا مثل قولك حججت وزرت ان شاء الله مع انه لا معنى لتعليق الماضي مضافا الى ان مراد القائل الحج والزيارة في المضي ولا
يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقبولتان ان شاء الله اذ هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة ومراده من التعليق
بالمشية ان حصولهما انما كان بمشية الله وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلف ببيانه
الشرط بالاستثناء بان يوجه معناه الا ان لم يشأ الله ففيه الكلام السابق في الشرط من ان المراد انما هو الايقاف عن النفوذ و
المضي لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة
الغالبة اللزوم لحصول المسببات مثل ان يسئل عن تابع امرأته هل انعقد منك ولد في الرحم فيقول ان شاء الله انعقد وان
لم يشأ الله لم ينعقد وهذا ليس من باب التبرك اولى في استعمالات الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا يحصل الاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى
الجميع اخذا لك مسئلة التوبة وانتفاء الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شططا
من الكلام الا ان يقال ان المراد ان الاجماع في كل ما ورد في كلام الشارع ادل على ان المراد لزوم حمل كلام المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان
والتوكل والاذعان بهذا الامر الوجه الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع
كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من الاخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا توجب ظهوره فيه بل انما
يوجب التوقف والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال يحصل بتخصيص الاخيرة وان
لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج الباقي عن العموم الذي مقتضى لصيغته سيما اذا كان موافقا للاصل ايضا والقياس بالفاظ
العموم في غاية الغرابة فان دلالتها انما هي بالوضع لا لرفع التحكم نعم يتم هذا القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما
مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغوية مع انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل انتفاء
بالافراد الشائعة او اقل مراتب الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا
يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من منع الغلبة غير واضح المأخذ وقد اشرنا في تحقيق معنى التبادر ان الظهور
الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك نعم ربما يحصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ولكن
اغلبية استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى انفهامه عند الاطلاق ولم يتفق على قائل به والسر في
ملاحظة الغلبة في جانب المجاز وترجيحه على الحقيقة او التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر حقيقته وهو منتف فيما نحن فيه

ونكتة

اذ كثرة استعمال لفظ العين مثلا في الذات بعينه والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على المذهب بكونهما من معانيها الحقيقية والّا
في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما او علاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ثم ان للحجج المتقدمة وجوه
منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع
محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى
الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام فهو مسلم مبني على مذهب
الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الاول على قول من الاقوال فيه وجوه تقرر في محله الاستثناء
كما مر سابقا وايضا تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية غلط لدلالة نص او تمع ورخصة لو توجه على
جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك بدفع
الهذرية لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لجاز في المنفصل في النطق عرفا ايضا وان كان المراد ان ظاهر المتكلم بالعام
ارادة العموم وارادة العموم الى الاقرار والاستثناء مستلزم لانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل
بهذه القاعدة او ان ارادة العموم بعد ما بينا من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب ففيه ان للمتكلم
ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور
اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب دفعه ونتمشى ذلك الى الاخيرة ويندفع
في ذلك محذور الهذرية بل ما لو يقع النزاع لم يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال الى ان كان تعلقه
بالاخيرة متعينا للزوم على كلا التقديرين فتخصيصه به ونتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل فليس هذا من القول بالاختصاص
بالاخيرة في شيء اول ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية
لما كان ظاهرها التناقض وجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقديرات المقررة في محله فالغرض من التعليل ان الداعي
على التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما صرح به في محله لا المخالفة النفس الامرية فمنع المخالفة النفس الامرية
بعد القول بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب وبطلان العلة مثل هذا الاعتراض عجيب فعلى هذا
فيمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل يعني موجب لخلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم
فيه ارتكاب خلاف ظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخيرين ولا ريب ان كلها خلاف الظاهر ثم ان المستدل
لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما
تعلق بمتعدد خاص واما لو ورد استثناء محتمل للتعدد ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه بايها كان وتوهم
كلام الحكيم لا بد ان يكون لفوائد فيصير من باب المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات لا ازيد منها
لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل ودفع الهذرية يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل
فيتمسك فيه بالاقربية وبالقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك بدفع الهذرية لاجل تحصيل اصل التعلق في
الاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الواضع وكذا تخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة دفع الهذرية لم يعتبر ايضا بل انما هو من جهة الاقربية
ونحوها فههنا مقدمات ثلاث اعتبرها المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا ففيه ان عدم تسميع
الاستثناء المنفصل عن النطق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصل ترتيب الكلام منه
غلط مخالف لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعماله بعد العموم او التعلق صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه محتمل الاجمال ايضا
مثل المجملات فلا بد من رفع القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد المتعددات والتمسك في نفسه

[illegible]

يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى بردهن يرجع الى بعض المطلقات للرجعيات فعلى
الاول يخص المتربصات وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير بعد عموم ما هو له يقتضي
مخالفة الضمير للمرجع اليه فلا بد من تخصيص العام حتى لا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون
بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان
كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الاخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين وتساقطهما في
المرجح وقد يتمسك في ترجيح الاول بان عدم التخصيص مستلزم للاضمار لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن وبعولة بعضهن والتخصيص اولى من
الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر مردد بين التخصيص والمجاز ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وفيه
بحث ان ذلك تردد بين التخصيصين ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر وفيه ما فيه اذ المراد البحث الحاصل من صرف الضمير عن
ظاهر وضعه هو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص فان النحو يحققه تحقيقه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم
في الضمير فان وضعه للجميع غير فالاولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير
بخلاف الاول فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان
المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معنى مجازيا للفظ اذا عرفت هذا فالاظهر عندي
هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر مقدمتين الاولى انه لا خفاء في كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير للاحالة
لما هو المراد منه حقيقة والمراد منه عموما وذلك لان وضع الضمائر قد عرفت انه من قبيل الوضع العام وان الموضوع له فيها كل
واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي بدل عن الاشتراك كما اشرنا اليه في اول الكتاب فعلى هذا ضمير المفرد
المذكر الغائب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المفرد المذكر الغائب يكون حقيقة وكذا اسم الاشارة مثل هذا لكنها تحتاج
في افادة المعاني الى القرينة نظير استعمال النكرة في المعرف المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع و
مجازه في وضع الضمير بهذا المعنى ثم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب او مقتضى
الحال والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغائب في المفرد المذكر الغائب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان
غير اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي وورود على مقتضاه واما
اذا كان المرجع لفظ الحقيقة واريد به معنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضي ذلك الاصل
ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه فيحصل العهد بينهما بدلالة الظاهر فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه
بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير
اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا اتضح على فهم المجازية في سائر انواع الاستخدام الذي يحصل بغير ارادة بعض افراد
الموضوع له من سائر العلائق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغائب رجوعه الى متقدم معهود معهودية بينهما بالدلالة الحقيقية
او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد الدلالة ظهر كونه مجازا الثانية انك قد عرفت سابقا
ان النزاع في الكلام مع اتحاد العرض فيما يخرج عن الظاهر من اللواحق وتبعا لمجاز الحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى
مثل العموم عن الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق بواحد لعدم الظاهر في العام المذكور ولا ظاهر في معنى الحقيقي حتى يثبت ما يحقق
كونه مخصصا له وما يتوهم من ان ذلك يخالف عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص مقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة
الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معنى الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز فيه ان البحث عن وجود المخصص
وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا ام لا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني واتمام اصالة الحقيقة يقتضي

الحكم

الحكم بظهوره في المعنى الحقيقي ولو قبل التخصيص يقتضي الحكم بعدمه فهو مدعي جواز التخصيص قبل الفحص والتأمل فان ذلك الذي وقع في الكلام
من اللواحق هل يقتضي التخصيص ام لا فان لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذي يضر باصل الحقيقة هو ظن
التخصيص ولا يجب في اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف هذا مع انا لو فرضنا الفحص عن الخارج وثبت تخصيص ما
لامر وجه اخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذلك لو حصل الظن بالعدم من الخارج ويبقى الاشكال في
كون اللواحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين بين توقف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعي وبين توقفه عن
العمل حتى يحصل الظن بعد كونه ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها مخصصا له والكلام انما هو في الثاني اذا عرفت
هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا ابتدئ في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها
العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها غير المدخولات وغير اليائسات على الاقوى فيبقى العام ظاهرا
في الباقي اذ مرادنا من اصل العموم اعم من الحقيقة الاولية او الظهور الحاصل في الباقي وان قلنا بمجازيته في الباقي ايضا فحجة مطلقا
ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء مطلقا واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان التي
اولا هل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان المراد به تمام الباقي لا نفس المدلول فلا دليل على التخصيص لعدة
بالرجعيات وعدم ثبوت الاجماع كاف في لا يجب ثبوت العدم فظهر ان احتمال كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا يضر بظهور المرجع
في العموم مع انه يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع يقتضي عاما ويمكن ان يكون مخصصا بما سبقه ظاهرا في جملة على
مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والنص في الا ضعيف
اسهل

قانون لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال وتلك الحادثة في العموم
والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على معنى اما للذاته وباعتبار العرف
كقولهم ع وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن فانه بحسب العرف مثل قولك لا آكل في جواب من قال
كل عندي فان اهل العرف يفهمون تقييد الجواب بقوله لا آكل عندك وكذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قال
ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة او اخص من السؤال مع دلالته على حكم الباقي على سبيل التنبيه
مع كون السامع من اهل الاجتهاد وسعة الوقت لذلك لئلا يفوت الغرض كان يقول في جواب السؤال في الخيل في ذكور الخيل زكوة من الزكوة
او ليس في اناثها زكوة فان الاناث لما كانت هي محل المتوقف في اثباتها في الذكور يثبت في الاناث بطريق اولى وعن نفيها في الاناث
ينفي عن الذكور كذلك ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله ع وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان
السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع عموم الجواب في الفاضل ايضا لعدم مانع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في
محل السؤال مثل قوله ع وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فقد
الماء في بئر بضاعة فيبنى على ما رووا ان العامة انما اجاب ع فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب مخصص للجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود
والمانع مفقود وما يتصور مانعا فسنبطله وتعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر
منهم الاجماع على ذلك كما لا يخفى على من تتبع الآثار وكلام الاخباريين احتجوا بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين
بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما يحصل بافادة مقتضى السؤال والزيادة لا تنفي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة
وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز في غيره والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز
اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه لو لم يختص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم بالغوا في

ضبطه

ضبطه وتدوينه وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به ومنه ان الفوائد كثيرة منها معرفة شأن ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السبب في القصص وغير ذلك من الفوائد وبان من حلف ما اقمت لا تغديت بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث بالتغدي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا **فائدة** اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز حجة الاكثر بانه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب عنه تارة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان احدهما اضعف واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا ينقص المفهوم الخاص غالبا عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات اقول في ادلة الحجتين والجوابين مع ملاحظة ما قرروه في باب التعادل والترجيح تشويش واضطراب وذلك لانهم ذكروا في باب التعادل انه اذا تعادل الامارتين وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الاراء وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن ابي جمهور في عوالي اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفية دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك او لم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى فعلى هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين لشرائط القبول وظاهر آيتين او نحو ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الاخر على بعض اخر اذا كان بينهما تناقض او نحو ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية والاجماع على عدم التجزي الى المرجحات ومع التساوي فالاقوال المذكورة فقولهم بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات تمسكا بكونه جمعا بين الدليلين يناقض قولهم بتقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذا قول المجيب اولا وغيره ان الجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف يناقض رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فالمناص عن هذا الاشكال وتحقيق المقام وتحصيل ما ذكروه في باب التعادل والترجيح مع تحريره وتصحيحه على ما اقتضاه الحال والمقام ان كلامهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الطرح والترك والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الاخر او ارجاعهما الى ثالث بمقتضى اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التأويل الى احدهما دون الاخر من مرجح فلا بد اذا من الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا ومعنى الرجوع اليها في ترجيح التأويل الى احدهما دون الاخر ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح تجوزه عند اهل اللسان وهو ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي كما ان تكون موجودة في اللفظ او مقارنة معهما او كاشفة عن كون اللفظ مقترنا حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك التجوز احتمال اللفظ لذلك كما ان معنى ارجاع احدهما الى الاخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الاخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة للتجوز في كليهما بحيث يحصل

في تحقيق [illegible] الجمع بين الدليلين [illegible]

يحصل

يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص المطلقان فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص
فبحقيقته واما في العام فبمجازه المتعارف وهو التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص المتنافيي الظاهر في كلام متكلم واحد او متكلمين
كانا في حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص سيما وفيه اشارات من كلام الشارع ايضا بان في كلامه عاما وخاصا ولا بد من فهمهما ومثال
الثاني نحو عامين متنافيين او خاصين وذلك يحصل بين المتنافيين مثل ما ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى
سبع سنين وورد ايضا ان الاب احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر عمل
بالدليلين واخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ
عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يجعل الشهرة بين الاصحاب قرينة على
لعلهما كانا مقترنين بقرينة مفهمة لذلك واما الذي وجد فيه القرينة من الاخبار فامره واضح مثل الاخبار الواردة في ان
العاري يصلي قائما او يومي والاخبار الواردة في انه يصلي قاعدا فالمشهور ان الاخبار الاولة محمولة على الامن من المطلع والثانية على
العدم وبهذا التفصيل رواية صحيحة هي كالمخصص لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل واما مطلق الحمل كيفما اتفق كما يذهب اليه بعض
من افرط في التاويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا راى خبرا ورد بلفظ الامر واخر بلفظ النهي في ذلك بعينه فيحمل الامر على معنى
الاذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فانه اذا لم يكن قرينة على ذلك حالية
او مقالية فلا يجوز ذلك بمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة فظاهر واما
المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي افهمه القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود قرينة توجب المجاز في
المشافهين كان لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك فهذا مما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من
التخيير بعد الياس عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم منع كون
المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه ومع التساوي فحمل العام على الخاص لا لمحض الجمع بين
الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بينا بل لان اجتماعهما مع تساويهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه
واما ما بين من الرجوع الى مراتب الظن باعتبار الموارد فحيثما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام فيخصص به والا فلا فهو خروج عن طريقة
ارباب الفن ورجوع الى القرائن ومحط نظر الاصولي هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن والا فلا يتفاوت الى المرجحات الخارجية
فيعتبر ذلك في ارجاع التاويل الى احد الدليلين دون الاخر مع ثبوتهما او اليهما معا مع التساوي في الامكان او التخيير بينهما ايضا
فنقول مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اقوى فلا يجوز اذا
كان العام اقوى من جهة الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص
وكونه خيرا من سائر المجازات لاجل ما ذكروه في تعارض الاحوال من ان الغفلة عنه لا يوجب ترك المراد واشتباهه بخلاف سائر المجازات فليس
الاعتماد في التخصيص بمحض انه جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان ذلك بابقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز اخر
فالاعتماد هنا ايضا على المرجح نعم وجود المرجح في احد الطرفين وموافقته لمحاورات اهل اللسان مع مراعاة شرائط المجاز لا يجوز التجوز
في الطرف الاخر فيرجع مآل الكلام جملة الى ما يرجح في النظر ويحصل الظن من الامارتين بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المتعارف فهذا
ايضا يرجع الى ملاحظة التراجيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد وامثالهما ايضا في الحقيقة ترجيح للاثبات
والاسقاط الا ان في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما
نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو القاء احدهما واعمال الاخر فان التخالف انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب ان
مع العمل بالخاص يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين فلا يخفى ان المفهوم ايضا ليس تمام مدلول اللفظ بل بعضه

كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة المرجحات فى الكل اصلى فى العمل بالدليلين معا فى الجملة و [illegible] احتمل و فيه انه
اطلاق الاخبار الواردة فى علاج الاخبار المختلفة و سيجىء تمام الكلام فى اخر الكتاب ان شاء الله تعالى و [illegible] لكن المقام [illegible] الجمع
والترجيح ان التخالف الحاصل بين الدليلين بسبب ان يكون العمل باحدهما ترك الظاهر الاخر حقيقة او ترك الظاهر منهما معا
[illegible] الظاهر انما يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر من نفس المتعارضين او الخارج فمن ذلك يختلج فى الدلالة المجازية المتعارف
ويكون هذا القرينة مع القرينة من جملة الظواهر او لا يحصل و مع ذلك فاما يمكن تاويلها بما يقتضى احتمالية له عليه المخالفة و لو
يكن ظاهرا او لا يمكن فح نقول ان اراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع لو يحمله على محمل
صحيح مناسب اذ كلما امر و ان كان بعيدا و لم يجعله حكما شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ فى [illegible] عن حال
ذلك كما ذكره فى اول كتابه فلا فائدة فيه الا انه لا بد له دليل على وجوبه مع ان الظاهر ان لفظ الاولى فى كلامهم بمعنى [illegible]
كما فى قوله تعالى و اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض و ان اراد انه يجب تنزيل المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما و يكون ذلك
مستندا شرعيا و دليلا [illegible] المراد حتى معنى مجازى لم يظهر له قرينة فى نفس المتعارضين ولا الخارج بل لمحض احتمال عقلى
لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه و جعله مستندا شرعيا فانه يؤل الى الخروج عن كلام الشارع و اساس
[illegible] فى الجملة فلا يكون [illegible] القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع
[illegible] اهل اللسان [illegible] الا ملاحظة العرف
[illegible] على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب [illegible] الى الاعمال [illegible]
[illegible] فى الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل [illegible] و هو لا يصح الا اذا [illegible] او ترجيح [illegible]
على مقتضى [illegible] الترجيحات فى [illegible] الاحاديث ايضا كما [illegible] ذلك فى القانون الاتى و غيره [illegible]
يظهر [illegible] ذكره المصنف [illegible] لزوم الجمع بين الدليلين [illegible] بارجاع الاقوى الى الاضعف و اما ظاهر
ابن الجمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ عندنا انما هو اقوى فى العمل من تلك الاجماع المنقول [illegible] لان العقل على قبح
ترجيح المرجوح مع ان الرواية صريحة فى ارادة المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما و سؤال الراوى فيها انما هو عنهما [illegible]
[illegible] اللحوق لا يمنع الرجوع فى غير المتناقضين ايضا الى المرجحات **فائدة** لا ريب فى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب
و بالاجماع و بالخبر المتواتر [illegible] وجهها ظاهر و اختلفوا فى جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل بجوازه ان خص
قبله بدليل قطعى [illegible] التفصيل ايضا بتخصيصه [illegible] قبل بمنفصل قطعيا كان او ظنيا و خامسها التوقف [illegible]
المحقق نظرا الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة و مع وجود الدلالة القرآنية
[illegible] العمل به [illegible] التوقف [illegible] للتخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب اكثر المحققين و احتج
عليه [illegible] لان تعارضا [illegible] ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص
ولعل [illegible] لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا مع ذلك
[illegible] الخاص [illegible] بمعنى مجازى [illegible] لا يوجب [illegible] ظاهر العام و حقيقته فمخصص كونه جمعا بين
الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص [illegible] ليس جمعا بين الدليلين بل الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما هو بين ما
دل عليه العام من افراد الخاص و نفس الخاص و هو ملغى [illegible] وجه التخصيص و اختياره فالاولى ان يقال [illegible]
تعارضا و تساويا و احدهما عام والاخر خاص [illegible] شيوع التخصيص [illegible]
[illegible] حجة الاخبار تخصيص العام بالخاص و اما وجه [illegible] المانع فان الكتاب [illegible] الواحد ظنى

القطع

القطع لعدم مقاومته له فيلغى وبان التخصيص مع لو جاز لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلانه تخصيص في الازمان فهو من افراد
التخصيص ولان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق
والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان قطعي السند لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني السند ولكنه قطعي الدلالة فلكل
قوة من وجه فلذا تعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت خبير بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما او مشتملا
الى ما تحته لاحتمال المجاز لغير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام
وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم قطعيته مطلقا وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم ومنطوقه فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنيان فتعارضا فتساقطا
لاجل ان التخصيص ارجح انواع المجاز والفهم العرفي بعينها التخصيص واما الثاني فلان المنافي للاستدلال هو القطع من حيث الدلالة
لا من حيث هو والذي يقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو مقطوع السند
هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فيكون الحكم على العموم مراد الشارع مظنونا وكذلك الحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول
بان الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره قبيح فيثبت وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعية المخاطبة به اما انه يا للتسليم من جهة الخطاب والخطاب
الشفاهية وما في معناها مخصوص بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقترنة بقرائن تخرجها عن الظاهر وقد اختفى علينا كما ظهر في مواضع
كثيرة وجوده في غير ما ظهر ايضا محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف للظاهر يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن
وعدم اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت مقترنة
بالقول منفصلة عن ظاهر القرآن او لم تكن مقترنة بها او لم يكن وقت الحاجة ونحو ذلك وشراكتنا للحاضرين في التكليف انما هو فيما علم
المراد منها او ظن فاذا لم يكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين اي شيء كان ولا ريب في الاكتفاء بما ظن انه مراد فان العلم وبما ذكرنا
يظهر النقض بحصول العلم بدلول خبر الواحد ايضا لكونه خطابا بما له ظاهر للمخاطبة فيحصل من ذلك قوة اخرى في الخبر ايضا مع ان جواز
العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية فلذا اختلف فيه الاخباريون والتمسك في حجية او اثبات جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى
دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب فكما ان الاجماع
لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب وعامه فيما
ثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضه سيما والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بمخالفتهم مشكل مع ان في
كون العام حقيقة في العموم كلاما وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد مر وكذلك العام المخصص بل سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد
يوجب المنع من العمل بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة
بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر ذلك من تتبع احوال السلف من العلماء والعمل والثاني
كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكرنا واضعافا مما ذكرنا ما لم نذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد
حصول الظن من ظاهر الكتاب بمراد الله ولا ريب ان خبر الواحد الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة
وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يجوز الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك
الاخبار المختلفة معارضة بمثلها او بما هو اقوى منها من تقديم العرض على مذهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك هي على اطلاقها متعارضة
غير معمول بها مع ان الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كلية وان كان تحقق بسبب البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك لمعارضتها
بما هو اقوى منها من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايضا اذ قد عرفت
الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية الفهوم وما آتيكم
الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كر على ما فر منه ومما ذكرنا ظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكل

ناسخا لا مخصصا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في اخبارنا المروية عن ائمتنا فانه اذا كان الخاص في كلامهم
يلزم وقوع النسخ بعد النبي وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا يظهر اشكال اخر اورده بعضهم ايضا وهو انه يلزم عدم
جواز العمل باخبار الاحاد المخصصة للكتاب او الاخبار النبوية واما للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة والاول مدفوع بان اللازم
النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول بعد حضور وقت العمل لا مجرد تراخي رواية الامام من حيث هو عن
زمان العام فان الائمة حاكون عن النبي لا مؤسسون للشريعة فلا يدل على لزوم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر الخاص من حيث انه
ناسخ متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول لم تبق باقية
العموم المبهمة وان لم يمتنع عقلا ان النبي اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق بعدي الى الزمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم بالحكم
الى ذلك الحين ولخفاء غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن الاشكال للزوم تاخير البيان ايضا والحاصل ان
الائمة يظهرون ما وصل اليهم عن النبي وينشرون ما دفع في زمانه ويبينون ما اراده الله في كتابه وما دام النبي من سنته
فحالهم مع الائمة كحال المفتي مع مقلديه وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل المدقق الشيرواني في حاشيته الفارسية على
المعالم فلعل هذا فلو فرض ان احد الرواة سمع العام من امام وتاخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع
ومن دون علة ظاهرة فلا بد ان يكون ظهور كونه مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو
ذلك علمها الامام ولم يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور وتاخير بيان الزمان ونهايته انه قد
يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك فان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز تاخير البيان
عن وقت الخطاب كما ستحققه واما من لا يقول بجوازه فاما يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين
ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه والقسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا للاكثر المحققين ان العام
يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد والشيخ الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص على النسخ وترجيح الراجح واجب واستدل ايضا
بان فيه الجمع بين الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان كان ورود العام قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده
والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه بغيره بان يرتكب تجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر
مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في افراد العام لا في زمانه فلا ينافي ما
ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا واستدل ايضا بانا لو لم نخصص العام واعتبرنا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو
باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ويرجع هذا
الاستدلال الى الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب الخصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا او لا بامرين وتوضيحه كما
الاستدلال به ما قال في الحاشية انما علا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من عموم جهة يكون
قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فليتامل انتهى والظاهر انه اراد بما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ما كان
جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظاهر في معناه لا قطعي وحسب الفاضل المدقق انه اراد بذلك
ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه من عموم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك وانت خبير بما
فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة مشعرا باغلبيته بل هو الاغلب واما
ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في العامين
وهو مما لا مساغ له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع الى الجواب عما اورده هنا على الدليل ونقول ان عمومية الخاص
لا تنفي خصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه لا على افراده ولا اقل على فرد ما من العام مع ان

احتمال

احتمال التجوز في الجزء الحقيقي ايضا قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا القطعية ارادة فرد ما منه بعد الفحص ان المراد هو المدلول الحقيقي بل لا فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال

احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتلوا المشركين بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا ولا بكرا الى اخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه المنع من التساوي فان التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح لما مر فيتعين التخصيص والثاني ان التخصيص للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه ان المقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متاخر وما قيل ان وصف البيانية يتحقق مقارنا للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هي يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان فكيف كان فالبيان بوصف البيانية متاخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث الذات القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا لو ورده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات انما كان في الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح وكذلك فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما مر في المباحث السابقة وما سيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام والخاص على الاخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب او السنة المتواترة والخاص من اخبار الاحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مستلزم لتجويزه في صورة وروده الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذا الاشكال في صورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي المشروط فيبقى التخصيص وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فان تحققه في نفس الامر ايضا مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل ان الاصل تاخر الحادث فهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل تاخره فالتحقيق في الجواب ان اريد تتميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال ان شيوع التخصيص وغلبته ومرجحاته المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى ان الظن ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل الحاقا للشيء بالاعم الاغلب واثباتا للمرجحات التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقديم الخاص على العام عن النسخ والتخصيص فهو ايضا يتوقف في مجهول التاريخ لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر ثم ان هنا في الاشكال واثر ذلك في اخبار ائمتنا غير ظاهر لعدم ورود المنسوخ في كلامهم كما اشرنا سابقا ولا الناسخ من حيث انه ناسخ بل ما يؤثر عنهم انما هو حكاية ما علم من سنة النبي ص ومعاملاته وما اتى في الكتاب والسنة نعم ربما يقولون ان هذه الاية نسخت هذه الاية وامثال ذلك فلو ثبت باخبارهم شيء فانما يثبت بها حال ما وقع في زمان الرسول ص واما الاخبار النبوية فهي قليلة جدا واما الكتاب فقد ادعى السيد ره ان تاريخ نزول اياته مضبوط لا اختلاف فيه وذلك في الجميع محل نظر

الباب الرابع في المطلق والمقيد

قانون المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شايع في جنسه على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم انه ما يراد به الماهية منهم الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد حيث قال الفرق بين المطلق

والعام

والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة
وقد بيّنا ما عندنا في ذلك في بحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيتين
فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهوم
فيظهر الحال فيه مما حققناه في بحث جواز تعلق التكليف والاحكام بالطبايع فنقول ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق
ومع العلم مقيد وكذلك الماء في مثل خلق الله الماء طهورا ولا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه
شيء وكذلك نعم ولا نعم في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما دل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات ولهم تعريف اخر
وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق هو ما لم يخرج عن هذا الشياع
والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة
دون الاول وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل
دون الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يؤول من وجه الى التعميم والتخصيص كما سنشير اليه فجميع ما مر في احكام
معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعدمه واقسام معلومية التاريخ وجهالته وغيره
ذلك يجري ههنا ايضا ونزيد في هذا البحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم
فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم يتيما واكس يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما اطعم يتيما
هاشميا اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية فانا نقلوا عنهم انهم حملوا اليد في اية التيمم على اليد في
اية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات العلة والعمل بالقياس وفيه
منع القياس اولا ومنع العلة ثانيا والمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اى
الحكم متحدا او مختلفا لعدم المقتضي للجمع وامكان العمل بكل منهما اذ ليس الا ان يكون احدهما مستلزما لعدم الاخر مثل ان يقول ان ظاهرت
فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك
بل عدم الملك ايضا يستلزم عدم العتق فيقيد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا يصح ايضا واما على الثاني فاما
ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول مثل
ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان او
من باب النسخ والمختار انه من باب البيان سواء تقدم على المطلق او تأخر عنه لكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذ لو علم تقدم المطلق فيكون
ناسخا فههنا مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد الثانية كونه بيانا لا ناسخا اما على المقام الاول فنظيره ما مر
في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه في العرف فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما سنشير
اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم لامكان
الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان الترجيح ولا يتم الا بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد يقرر بوجوه الاول انه يمكن
الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد
الواجب التخييري والثاني ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى التخيير الاصطلاحي لا التخيير المستفاد من العقل فيما لو كان المامور
كليا قابلا للكثيرين فانه كان مستفادا من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا لما
ذكرنا سيما الاخير وقد يدفع عنهما ايضا بان حمل الامر على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد
فانه ليس مجازا مطلقا بل له جهة حقيقة كما مر جوابه وفيه انه ان اريد بذلك مجرد هذه الملاحظة لا كونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة

فيما على بن

فيما نحن فيه فلا وجه وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا
الاستعمال المجازي لارادة الخصوصية منه وان لم يتعين عند المخاطب نعم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعين عند المخاطب اذا اقتضى
المقام بتعيينه عند المتكلم في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعلق الحكم على المبهم من حكيم
ولو فرض مثل ذلك حصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون ح بيانا للمجمل يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملا
فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجازية والى هذا ينظر قولهم يكون المقيد والخاص بيانا
للمطلق والعام وتقسيمهم المجمل بما لا ظاهر له وما ليس له ظاهر فعلم ان ذلك فرع على الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام في
ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما
ذكره في النهاية وقد يعترض عليه بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين
بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به وفيه ان المكلف به ح هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما
فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا بالاتيان بالمقيد انما يتم كلام المعترض لو سلمنا ان المكلف به متيقن
ولكن لا نعلم هل حصل الاتيان ام لا فح يمكن نفيه باصل البراءة ولكن الحق ان يقول بعد تعارض المجازين وتساوي الاحتمالين يبقى
الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس هيهنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود
في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق بينهما فليتامل والثالث ذكره سلطان العلماء انه يمكن العمل بهما من دون اخراج
احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه فلا يجب ارتكاب تجوز حتى يحصل ذلك وظيفة المطلق وذلك
لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع الا
ترى انه معروض للقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون
المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبة كان فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لزم تخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما
ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى المقيد
بدون تصرف واخراج عن الظاهر وقوله بل هو اعم الخ ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الامرين اعني اي فرد كان على البدل
والمقيد فهو باطل جزما لان مدلوله الحصة الشايعة او الماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه معنى عام قابل للصدق على المعين فهو صحيح ولكن
مقتضاه صحة العمل باي فرد كان منه ان كان قضية العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون والامتثال بها يحصل بالاتيان باي
فرد كان منه مع ان الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو مقتضى التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى المقيد والظاهر ان مراد الفاضل
هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اي فرد كان من افراد الماهية على البدل بل بما كان له
معنى في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر واكثر في الاخبار منه في الاوامر ويحتمل الاحتمالين فلا يكون تقييده
تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كل ما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان
يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا فيه من الشارع سواء اراد منه ذكر التعيين او فادته وسواء كان في صورة الاخبار كقوله تعالى
احل الله البيع او في صورة الانشاء امرا كان كاعتق او نهيا فلا يمكن الامتثال لو ذكر لفظ المطلق واراد المعين الواقعي مجازا
جزما نعم وربما يصح ذلك في القصص والحكايات مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع وموضع البحث ليس من هذا
القبيل فكلما فرض استعمال مطلق وارادة فرد معين واقعي منه ولم يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادي النظر وبحصول العلم يكون مجازا
ظاهرا بالقرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجه ومجاز على وجه فما ذكره من الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات
الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وفي مثل اشتري رجلا اذا

اراد

اراد فرد امنا فی فرد یکون ومال الوجه الاخر الی ذکر المطلق واراده خاص منه اما باقترانه بما یدل علی ذلک او بانکشاف ذلک بعد
ظهور القرینة وکلامنا انما هو فی الاخیر وهو المتداول فی مسائل المطلق والمقید فلو قیل بعد قوله تعم وجاء رجل من اقصی المدینة
یسعی جاء حبیب النجار یسعی او جاء آخر قبل مؤمن من آل فرعون یسعی یکون بیانا للمجمل لا تقییدا للمطلق فقد خبط القائل
خبطا عظیما واختلط علیه الامر فلا تغفل وقوله الا تری انه معروض القید فیه ما لا یخفی اذ لا شک ان مدلول رقبة فی قولنا
رقبة مؤمنة هو المقید لا المطلق والمؤمنة قید للمقید وقوله والا لزم حصول القید بدون المطلق فیه انه لا یستلزم ذلک محالا او
قبیحا بل هو عین الحق والذی لا یمکن تخلف المقید عنه انما هو المفهوم الکلی القدر مشترک بینه وبین غیره من الافراد وهو لیس معنی الرقبة
فی قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان کان دالا علی القدر المشترک بین الافراد فی الجملة لکنه یبقی له المطلق اذا استعمل
وحده ویبقی له المقید اذا استعمل مع القید فلا یلزم من وجود المقید فی الخارج وجود المطلق بل انما یلزم منه وجود ما وجد فی المطلق
من المعنی الکلی ثم ان ههنا کلاما من المحقق البهائی فی حواشی زبدة فی مباحث المفاهیم وهو انه قال تعدیق ان القائلین بعدم حجیة
مفهوم الصفة قد قیدوا المطلق بمفهومها فی نحو اعتق فی الظهار رقبة اعتق فی الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم یکن مفهوم الصفة حجة عندهم
کیف یقیدون به المطلق فما هذا الا التناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان یکون فی مقابله مطلق کما فی المثال او لا نحو جاء العالم فقد
الثانی لیس مفهوم الصفة حجة کما نقله منه طاب ثراه فی غایة الاصول فالقائلون بعدم حجیة مفهوم الصفة یحملون کلامهم بما اذا لم
یکن فی مقابلها مطلق لو افتهم فی حجیته ما اذا کان فی المقابل مطلق ترجیحا للتاسیس علی التاکید وقریب من هذا الاعتراض
علی القائلین بان الامر حقیقة فی الوجوب کیف قالوا بان الامر الوارد عقیب الحظر حقیقة فی الاباحة انتهی اقول ولا خفاء فی بطلان
الاعتراض ولا وقع لهذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق فی الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غیر المؤمنة لا حرمة عتق
غیر المؤمنة فلا ینافی جواز عتق الکافرة وحمل المطلق علی المقید انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان کان عتق
فرد واحد فلا ریب انه مع وجود عتق المؤمنة لا یمکن الامتثال لغیرها وان کان مطلق الطبیعة فبعد وجود عتق المؤمنة وحصول
الامتثال بایجاد الطبیعة فی ضمنه فلا یبقی طلب حتی یحصل الامتثال بغیرها فیکون الاتیان ثانیا حراما فلا منافاة بین القول
بعدم حجیة المفهوم ووجوب حمل المطلق علی المقید وان اول قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان کان کفارة الظهار عتق رقبة
مؤمنة لا مجرد ایجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان کان یصح الاعتراض فی الجملة لکنه لا یتم ایضا اذ یکفی فی نفی جواز الغیر حینئذ مع
ملاحظة المنطوق ولا حاجة الی استفادته من المفهوم نعم یمکن جریان هذا التوهم فی العام والخاص المتوافقین فی الحکم والنفی
الاثبات مثل قولک اکرم بنی تمیم اکرم بنی تمیم الطوال فان نفی وجوب الاکرام فی البعض ینافی وجوبه فی الکل ولا یجری فی المطلق والمقید
لعدم العموم الافرادی فی المطلق ولذلک تریهم متفقین فی عدم وجوب حمل العام علی الخاص ثمة وانما خصوا
الحمل بالعام والخاص المتنافی الظاهر واما الجواب ففیه انه یفهم منه قبول التناقض فی الجملة وقد ظهر لک
بطلانه وانه لا حاجة الی التمسک بالاجماع والاجماع لا یثبت حجیة المفهوم فی الموضع الخاص بل انما یثبت وجوب
العمل بالمقید والظاهر ان العلامة رحمه الله ایضا لم یدع الاجماع الا علی ذلک ولم یحضرنی الان کتاب النهایة
لیلاحظ وایضا التمسک بترجیح التاسیس علی التاکید ایضا مما لا یناسب المقام اذ هو مما لا یصلح مرجحا لجمیع موارد المفهوم
ولا اختصاص له بما نحن فیه وان قیل انه فیما انحصر فائدة القید فی اعتبار المفهوم فیصح الاختصاص بما نحن فیه اذ التاسیس یحصل
بحمله علی ارادة الافضلیة ایضا ومما ذکرنا یظهر ان ما نحن فیه لیس من قبیل الامر الواقع عقیب الحظر وقد مر التحقیق فیه وانا علی المقام
الثالثة انه نوع من التخصیص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل الیه حصول الامتثال بای فرد کان
من افراده فهو عام لکنه علی البدل وقد [illegible] العام والخاص ان الخاص مبین لا ناسخ الا فی صورة تقدم العام وحضور

ووقت العمل

وقت العمل به فكان المطلق والمقيد واحتج من قال يكون المقيد ناسخا اذا تأخر عن المطلق والظاهر انه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بان
الدلالة لا بد ان تكون مقارنة باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منتفية
والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه شيء الا تأخير البيان عن وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه واحتج الشيخ بالتقييد بصورة
تقدم المقيد فالمطلق الوارد بعده لا بد ان يراد منه المقيد من دون دلالة وبتقييد الرقبة بالسلامة عند عدمه ايضا واعترض على
الاول بان تقدم المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة
حتى يكون مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل الشائع الثاني وهو ما كانا منفيين مع اتحاد الموجب حكمه
وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا ولا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من تخصيص
العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم وبدله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييد ذلك
بعدم قصد الاستغراق بل جعله من العهد الذهني واورد عليه بان معناه لا تعتق مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل
والاحتمال من غير قصد الى الاستغراق ويكفي لامتثاله بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا
بيان لهذا الفرد المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة سيما مع اعتبار مفهوم
الصفة اقول ويمكن دفع الايراد عن مثال الاكثرين بارادة الجنس فيكون التنوين تنوين التمكن ويصح المثال الثاني ايضا بارادة
الماهية ايضا كما بيناه سابقا فلا حاجة الى جعله من باب العهد الذهني مع اندراجه في معنى النكرة ولا يندفع الاشكال مع ان التقييد
بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم ان يجعل من قبيل والله لا يحب كل مختال فخور والا فاللام داخل على المنفي
والنفي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو اوفق بالمطلق من العام واما ما ذكره المورد من ان معناه الخ ففيه انه ان اراد ان مكاتبا
ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق له مع وصف كونه محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم
وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك فكيف
يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما حصل باختيار المكلف وذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاء من اقصى المدينة رجل
فهو مع ما فيه مما مر انه ليس من موضوع المسئلة في شيء فيه ان هذا الصنف المثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه
فبالضرورة لا بد ان يكون مراده من بدل المثال بذلك غير هذا نعم يصح ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه الى معنى اثباتي مثل
ان يراد منه ابق على الرق مكاتبا ما وح يتم معنى المطلق ويكتفى في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى اخر ما ذكره لكنك خبير
بانه خارج عن مقاصد الفروع واغلب موارد الاستعمالات في الشرع والعرف اذ المقصود من امثال ذلك بيان مورد العتق
لا بيان مورد ابقاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق للمكاتب مع ان ارادة فردما بعد النهي بدون العموم
مما يبعد فرضها الينا اذ يصير المعنى كون غير ذلك المنفي من الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما
اعتق من عداه من العبيد فهو وان كان يتم في مثل هذا المثال لو كان مالك المكاتب ولغير مكاتب ولكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا
الصيد مثلا اذ ح يكون معناه لا تقتلوا صيدا ما الا ان يرجع ايضا الى المعنى الاثباتي مثل ان تقول اذا اصبتم صيودا فابقوا منها
واحدا ويجوز لكم قتل الباقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا لا يتم الا بفرضهما
عاما وخاصا والظاهر ان اتفاقهم على ذلك مبني على مثالهم المشهور والا فعلى الفرض الذي ذكرناه من ارادة الماهية لا يتم فيمكن الجمع
بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك بمعنى ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاحهم عند اهل العرف
متفقا عليه فهو كما ترى وان اريد به الاجماع الفقهي فلا يخفى بعده الثالث وهو ما كانا مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة الظهار
وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق على المقيد وجهه ظاهر مما مر واما الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة

الظهار وتقييدها في كفارة القتل فمذهب الاصحاب فيه عدم الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف مخالفونا فعن الحنفية المنع عنه مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس وحمل شرذمة من بعضهم الحمل مطلقا وحججهم واهية لا تليق بالذكر والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي

الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والمأول

قانون المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على جهته وقوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلوة ولم يظهر وجهها واما القول فهو اما مفرد او مركب اما المفرد فاما اجماله بحسب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي اولا كالامر كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما لو اراد منه فردا معينا عنده غير معين عند المخاطب وذلك اما في الاجناس مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والى هذا ينظر قولهم ان الخاص والمقيد بيان لا ناسخ وقولهم فيما ستجيء انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فانه ظاهر ومرادهم بالظاهر هو الظاهر على الظاهر في النظر الاول ومرادهم بكونه مبينا بالخاص المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل والخاص ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام المطلق كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثر في الاحكام والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكنها لم يقترن بيانا تلك المرتبة فذلك مجمل في اول النظر ايضا ولكنه مجاز ولا يبقى له انه مما له ظاهر فان القرينة اخرجته من الظهور في اول النظر ايضا وقد يحصل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان صدق الحق على كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو العشر لا غير والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمى ذلك القدر بالحق فهيهنا الحق معين لان المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام قرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون الاجمال في جملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المرأة او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لجهالة معنى الاحصان فانه قد يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزويج وقد يجيء الاجمال بسبب تعدد مرجع الضمير وان يتعدد شيئان يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب زيد عمروا واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او لزيد مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل جائز عقلا وواقع شرعا وتوهم لزوم القبيح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة والفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد والعزم للامتثال وتوطين النفس وهو مصرح في الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع ثم ان هيهنا فروعا منها الاول ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في اية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد المرتضى وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح حجة المثبت مع تحريرها منع ان اليد تطلق على الجملة وعلى كل بعض منه كما يقال غمست يدي في الماء اذا اوصلها الى الاشاجع او الى الزند او الى المرفق واعطيته بيدي وكتبته بيدي مع انهما انما حصلا بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك قال وليس قولنا يد مجري مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان لا يقع على جملة يختص كل بعض منها

باسم من غير ان يقع على ابعاضها بخلاف اليد فيظهر من ذلك استدلال من يعتبر القطع ابتهى في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مرّ مرارًا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل فلان بيده جرح بو كرار اى موضع من يده جرح لا اى يد منه جرح نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فعلم انه موضوع للمفهوم الكلى الذى مصداقه هو مجموع ذلك العضو فلا ريب انه لو كان اليد موضوعا لكل واحد من الاجزاء لصح الاستفهام بانه اى الايدى من قطع الابانة والمقابلة بالانسان وتمثيله في مقابل اليد دون زيد لان الانسان لم يوضع الا للمفهوم الكلى واطلاقه على الشخص من اطلاق الكلى على الفرد فهو المناسب للمقابلة والتمثيل ولا يخفى عليك ان كليهما مثل اليد فيتحقق فبكلتى يدا او انسانا او انما قيل وجهه او ضرب يدا او انسانا او انما ضرب رجله وهكذا يقال الظاهر ان مرادهم في النزاع في ذلك انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجرى في الرجل والوجه والراس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه مسمّى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكل ان الاسامى في الكل موضوعة للمجموع واطلاقها على الابعاض مجاز نعم ههنا معنى دقيق خفى يجرى في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل بانه ما بين طلوع الفجر الثانى الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق يكون هو القول الاول ولكنى اقول ان من اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل يصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجير يوم برء ذمته وكذا لو وقع مورد نذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من ايام اقامته وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة لان المضاف اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة واقامة يوم حقيقة لانه عمل في اليوم الحقيقى واقامة في اليوم الحقيقى فهذه حقيقة عرفية للتركيب الاضافى ولذلك يقال بت ليلة في هذا الدار ويراد منه قدر المتعارف بعد التعشى والجلوس بعده وهو معنى حقيقى وعليه يتفرع مقدار المضاجعة في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب يدا فلا ريب انه حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه وكذلك لو قال جرح زيدا وكذا جرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل اين يده من جسده لا يتامل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب ولا يسئل هل ابين كفه او ساعده او عضده وكذلك اذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد اما اذا قيل جرح يد زيد او جسد زيد او ضرب على جسد زيد لا يفهم تمامه بل يكفى حصوله في الجملة ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اى موضع منه لا اى يد ولا اى جسد على هذا اذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه وكذلك اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله تعالى الى المرافق وكذلك لو قيل امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا او عدمه ونحن قد تخلصنا عن الاجمال ببيان ائمتنا من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبيّنها النبى بمسح ناصيته ودليله ان الباء اذا دخلت في محل المسح تعدى الفعل الى الالة فيستوعبها دون المحل كما في الاية واذا دخلت في الة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون الالة مثل مسحت راس اليتيم بيدى وموجب ذلك في الاية مسح بعض الراس والبعض يحتمل السدس والربع وغيرها وقيل ان المراد هو مطلق البعض وسماه وهو يحصل في ضمن اى الابعاض اختاره فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل لمنعهم مجى الباء للتبعيض ويقولون انه للالصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك لمجيئها لكلا المعنيين والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فتعين القدر المشترك وقال جماعة منهم بانها للتبعيض مدعين انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدى كانت للتبعيض ولانه لا يعرف انما يفهم في مثل مسحت يدى بالمنديل البعض واجيب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة والالية وهو يقتضى ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئه للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعى على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابى على الفارسى وابن كيسان وعده صاحب القاموس من معانيه وكذلك ابن هشام في المغنى فلا عبرة بانكار سيبويه وابن جنى ذلك مع ان الشهادة على الاثبات

معدم

مقدم ويمكن جعل ذلك ثمرة زائدة عن البحث ثم المطلقة بذلك الثاني اختلفوا في نحو قوله ع لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة
الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي فيه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل
ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم
فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بما نحرره وتوضيحه ان الفعل المنفي في هذا التراكيب ان كان من قبيل العبادات
وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة منها فلا ريب في صحة نفي الذات ويمكن حمل التركيب على الحقيقة اللغوية لعدم منافاته وجود غالب اركان
الصلوة التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول ايضا فاذا صح الحمل
على المعنى الحقيقي فيحمل عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم الامكان باعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا
القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك بسبب كون ما انتفى مع تلك الاركان من مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا والا لما
صح نفي الذات فعلم بذلك المنفي كونها شرطا او جزءا ايضا فينتفي الاجمال هذا اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات او كان ولم نقل
بكونها حقائق في الصحيحة بل تكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت عرف شرعي في هذا التراكيب بان يكون المراد من امثالها نفي الفائدة كما في
قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفائدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو وفق
الفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر مردد فيها بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال واذا تردد الامر بين هذين المجازين
فنقول ان نفي الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول وبما حققناه في اوائل الكتاب تعرف انه
لا حاجة الى التزام كونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفي ارادة الشارع من الاركان المخترعة الصحيحة منها ثم ان التمسك بالاقربية الى المجاز
ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف لذلك فيما هو العدم اذا كان بلا منفعة والمراد
بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورتها حقيقة عرفية فيه لما مضى مما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف
العرف في نفي الصحة والكمال وتردده بينهما يلزم الاجمال والجواب ان اريد ان اهل العرف مختلفون في الفهم فبعضهم يدعي ظهور هذا وبعضهم
ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهمه وان اريد ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار راي احد منهم
على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد قلنا لا نسلم التردد وان سلم فهو في البادي واما بعد التامل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى
الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة في الفهم فيفهم من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال و
من قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا قلنا ثم بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وسائر الادلة هو المخرج
عن مقتضى الظاهر في الاول فيظهر حجة المفصل وجوابها مما تقدم بالتامل والثالث ان المفصل من يدعي كون الالفاظ الشرعية
كلها حقيقة في الصحيحة الرابع اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة
واحلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكذلك غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم
الاجمال واحتجوا عليه بان استقراء كلام العرب يفيد ان في مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من الماكول
والشرب من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء واعترض بان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد يتصف
بكونه ماكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشتهى وهكذا المشروب قد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشراء
وغير ذلك وكذا قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف والمقصود
من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون هو الاستقاء به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك في ارادة المنكوح والموطوء
من الامهات والبنات ونحوها والقول بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض الوجوه منها نعم مقابلة المراة
بالرجل وخلقة النسوان يصح ان يكون المقصود المتعارف منها الوطي واما مع عنوان الام والبنت فمن قرينة على ان ذكرها في

مقام

في مقام بيان المحرمات والمحللات من حيث النكاح فيشكل دعوى ذلك وكذا الميتة في مقام لم يظهر قرينة على ان المراد منها المأكول فالاستصباح والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يبعد ان الاجمال ثابت ولا كلام فيما ظهر من القراين ارادة فرد من الافراد والظاهر ان مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع تعدد الافعال لا في مثل اية التحريم المتبادر منه بان المراد بيان من يجوز نكاحها من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم وعراؤه عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل فلا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترتفع باضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال واجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لان الظاهر وما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك الاول وقد عرفت ما في ذلك فالتحقيق في الجواب انه ان لم يثبت من الخارج مرجح لاحد المعاني فحملها على الجميع اوفق لا يرتفع الضرورة الا بذلك فقوله وهي ترتفع باضمار البعض ممنوع **قانون** المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته على المراد واضحة وهو قد يكون مبينا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فان افادته لشمول علمه تعالى لجميع الاشياء بنفس اللغة لا بشيء خارج وفي هذا المثال تامل اذ العام ظاهر في الشمول وليس بنص نعم مع انضمام الخارج اليه يصير نصا لكنه ليس بمقتضى اللغة ويتضح من الفرق بين النص والظاهر في محله ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله عليه السلام والعام المخصص وغيرهما وتسمية القسم الاول بالمبين اما مسامحة واما لانه من باب ضيق فم الركية فان اهل اللغة وضعوه مبينا والبيان ماخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرقة بين الشيئين وهو اما المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك اي ما به التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول ومفتاح العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمن الله تعالى كقوله تعالى صفراء فاقع لونها فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور بايتائها واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام الشهر وغيره او بغيرها كما بين عليه السلام الصلوة والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كما لو ركع في الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا انما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله ان ما فعله بيان للمجمل او امره بان يفعل مشابها لما فعله مثل قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي فانه ليس فعله بيانا لقوله لافعال الصلوة بل احاله على ما فعله في الخارج فبطل ما توهم ان هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كما لو لم يفعل وبقي مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فالعقل يحكم بانه بيان له والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب الطول فيتاخر البيان مع امكان تعجيله وقبيح ولانه قد يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى ذلك تاخير البيان عرفا كما لا يسمى بذلك القول في الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التاخير سيما اذا كان اصلح ورابعا ان امتناع تاخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم قبحه اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض **قانون** ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثلثة المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوز في ما ليس له ظاهر واما ما له ظاهر كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان راسا واما مع البيان الاجمالي فلا باس وزاد بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في المنسوخ ايضا

فذهب الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقول وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة
على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع عقلا ووقوعه في العرف والشرع اما الاول فلما
سيبين من ضعف ما تمسك به المانع وان كان المصلحة في التاخير مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة
وتهيوه للفعل حتى يكون عليه سهل بل قد يكون التاخير اصلح لان مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف في التوطين عليه الى
وقت الحاجة سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به اشق مما هو مراد في نفس الامر فيوطن نفسه على الاشق والاكمل
مع ان المطلوب منه هو التسهيل وفي صورة اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف
والحكايات في القصص فما توهم بعض القائلين بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب من عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظرا الى
انها ليس لها وقت الحاجة بل المراد منها التفهيم ولا بد ان يكون مقترنا بالخطاب لا وجه له اذ من الجائز ان يكون المراد من الخبر لانه
فائدته مثل ان يعتقد على ما هو ظاهره ليحصل به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخيره فان الاحتياج الى بيان نفس المراد في العلم
باصل الخبر وحصول فائدته بذاته مثل ان يقول قتل فلان مع انه ضرب ضربا شديدا لاجل تعذيب ابيه لباله وتشويشهم او لاجل تفريح
اهله وتحزينهم ثم يبين ان المراد الضرب الشديد بعده اما الثاني فكثير لا حاجة الى البيان اما في العرف فلانه يصح عرفا ان يقول
الملك لاحد من عماله انه قد وليتك البلد الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا وساكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وارسله
اليك بعد استقرارك في عملك واما في الشرع فمنها قوله تعالى اِنَّ اللّٰهَ يَأمُرُكُم اَن تَذبَحُوا بَقَرَةً وهي كانت معينة في الواقع والا
لما سئلوا عن التعيين بقولهم اُدعُ لَنا رَبَّكَ يُبَيِّن لَنا ما هِيَ وما لونها ولم يبين لهم بقوله بَقَرَةٌ لا فارِضٌ وَلا بِكرٌ الى قوله تعالى
فاقِعٌ لَونُها تَسُرُّ النّاظِرينَ وقيل انه ليس من هذا الباب لظاهر قوله ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون
فانه ظاهر في قد تمام على الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم ونقل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم
ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وفي مضمون اخبار الرضا ع انهم لو عمدوا الى اي بقرة اجزأتهم ولكنهم شددوا
فشدد الله عليهم اقول ظاهر تنكير بقرة يندفع بالقرائن المتأخرة وقوله وما كادوا يفعلون يعني من جهة التواني في الامتثال
ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روي انه بلغ ملء مسكها ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك واتهامهم موسى
حداهم عليه واما قول ابن عباس فعلى فرض تسليمه لا حجة فيه واما حديث العيون فمعارض بما في تفسير الامام وبما في تفسير علي بن ابراهيم
عن الصادق ع وغيرهما ومنها قوله تعالى واَقيمُوا الصَّلوةَ واٰتُوا الزَّكوةَ والسّارِقُ والسّارِقَةُ فاقطَعُوا اَيدِيَهُما والزّانِيَةُ والزّاني فاجلِدُوا
كُلَّ واحِدٍ مِنهُما مع تاخير بيان تفاصيلها من الاركان والمقدار واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن وانما الكلام
في تاخير بيان ما له ظاهر فسيجيء واما دعوى صرف العرف في الشرع اليهم فاكثر من ان يحصى ومنها الايات المتعلقة في حكم السارق والزانية
وغيرهما وكفاك ملاحظة عموم التكاليف للطائفين لبقائهم الى آخر الامتثال جامعا للشرائط مع ان الصائم قد يموت في اثناء الصيام
قد يحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك واحتج المانع مطلقا اما على عدم التاخير في المجمل فبانه لو جاز لجاز خطاب
العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد وجوابه منع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العربي بالزنجية
لا يحصل العلم منه بشيء من اصناف الكلام وضروب القول حتى انه لا يتميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما ثناء او شتما
بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد واحدا من معانيه المحتملة ويوطن نفسه على الامتثال بما سيبين له انه مراد وله من حيث
خطاب العربي بالزنجية حصول نوع جهالة للسامع بقرينة المقام وكان موهما لتغيير له فلا نم بطلان اللازم واما على عدم
الجواز فيما له ظاهر فبما احتج به المفصل ولنذكره ونجيب عنه واحتج المفصل اما في المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز وسلكه
تاخير ما له ظاهر فبقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل ذلك لانه اغراء المراد

لان الاصل

لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما المجمل فلما لم يكن فيه مرجح لارادة احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي
ويتوقف بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة ايضا بخلاف الحقيقة التي اريد منها
المعنى المجازي بدون نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة ومن سمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصصا وبين في المستقبل
فلا يستفيد من هذا الخطاب شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ان مناط لزوم القبح من جهة الاغراء بالجهل وهو في حيز
منع كلية الكبرى لغاية وفود التكليفات الابتلائية كتكليف ابرهيم بذبح ولده وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات دون الذبح انما كان
من جهة خوفه من ان يؤمر بنفس الذبح بعدها لا يليق بمدح ابرهيم بذلك المدح وقد مر الاشارة الى ذلك والتكليفات الامتحانية في العرف
والعادة اكثر من ان تحصى وقد حققناه في بحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه على
ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة ويحصل له هذا الثواب ثم يبين له ان المراد هو الخصوص او الندب
فاي مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه يلزم حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة ممنوع لانه موقوف على ثبوت منع
التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وما يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه انه مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام
وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ
كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص ايضا وقد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل
يدل على تخصيصه فيثبت جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذا قد جوزوا اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي
من دون اسماع المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص وكذا احتمال ذكر القرينة
في زمان الحاجة يوجب ذلك وقيل ان الحمل على الحقيقة وهو مقتضى الظاهر والظن والمدار والمدعى على الظن في مباحث الالفاظ ولا ريب ان
احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد صرحوا
بان معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظاهر وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو مختص بموارد اشتبه الكلام من جواز تاخير القرينة
عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لما لا يحتمله زمان السكوت عنه كما يقتضيه
العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية التشاغل وعدم التشاغل في ذلك واما
الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك ففيه انه غير مضر لان اعطاء العقل للمكلف دافع
للاغراء ودلالة قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان يفسر كل منهما الاخر ومع عدم تعقل المخاطب فلا
ريب في قبحه الا ان لا يتعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا كاف في عدم الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله
للتخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب ونلتزم فيه الاغراء ونمنع قبحه كما مر واما تجويز اسماع العام
المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه اذ العام ان كان مما خوطب به المخاطب من لسان الشارع مواجها له ويريد ان يفهمه ويعمل
به على مقتضاه فلا او تعليما للغير فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فاذا لم يتعرض له فيلزم
الاغراء ايضا لانه يحمله على ظاهره وما تحقيق في الجواب منع قبح ذلك الاغراء حتى يتبين له المخصص لما يذكره له قبل وقت الحاجة
او احالته على راو او اصل او كتاب واما اذا لم يكن السامع ممن يراد فهمه للخطاب كالعجمي الصرف والعامي البحت فهو ليس بمخاطب بذلك
حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ من العالم وكل من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام
من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الينا فبناء على ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين
فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاغراء وقبح الخطاب فخطابنا هو العمل بمقتضى هذا العام الذي رايناه او سمعناه مع
ما يقتضيه سائر الادلة التي لم نعثر عليها وهي في الاصول ايضا او ظنا لا خصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص

عن المخاطب في الاصول لخطابنا ح هو العمل بما نفهمه من مجموع الادلة ولا احتمال في هذا الخطاب لليس من باب الخطاب بما له ظاهر واراده
خلاف ظاهره وهذا الفرض لحاصل في زماننا الان هو ايضا قد يحصل في زمان الشارع اذ ليس كل احد في زمن الشارع يسمع الخطابات
شفاها لعموم ما كان او خصوصا سوا ان انه اراد منه فهمه والعمل به بل الائمة كانوا يقررون اصحابهم على العمل بما فهموه من الجمع بين الاخبار
وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة وبسنة النبي وغيرها فالكلام في الاذعان بكون العام باقيا على
عمومه لا في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب العام المخصوص شفاها لو بدا بالاتهام مع عدم استماع مخصصه وما نحن
فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص ثم لم يثبت الا في
في العام وذلك لا يوجب تاسيس القاعدة التي وقع عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل على اصل الحقيقة مع انا
قد اشرنا في بحث البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى آخر ولزوم التوقف عن العمل بظاهر الدليل حتى
تفحص عن معارضه ناسخا كان الدليل او غيره من الدوام مثل الامر والنهي غير التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة
على المجاز وهذا التوقف الذي اورده المجيب من باب الاول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان المنسوخ لابد ان يكون
ظاهرا في الدوام وان كان عن القرائن الخارجية لا من دلالة اللفظ والحقيقة فبعد مجي الناسخ يعلم انه غير مراد ومن هنا التجا بعض
الى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الاجمالي وهو باطل فاما الجواب عن قوله ان الخطاب وضع للافادة الى آخره فهو اولا منقوض
بتاخير بيان المجمل وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الظاهر **تنبيه** قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم
ان البيان انما يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب دون من لا يريد افهامه للزوم التكليف بالمحال لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد
منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالغافل في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون لارشاد الغير كمسائل الحيض للرجال
فقد لا يراد العمل بمضمون الخطاب بحكم الدوام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة
الى النساء فان وظيفتهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت معنى الظاهر في اقسام المحكم وتنبهت على معنى المأول ايضا و
نقول ههنا ايضا الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال لغيره كالالفاظ التي لها معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة
تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او غيرهما ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المأول فهو في
الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما
عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واما النقلية كحمل آية الصدقات على بيان
المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا
وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فلا بد عليهم وردعهم عما اعتقدوا انه يجوز في ذلك بل انه يصرف في مصرفه وثمرة ذلك
عدم وجوب التوزيع على الاصناف واحاطتهم وربما يكون القرينة منفصلة مثل الاخبار المخصوصة بالسنة والاجماع وغيرها ولكن
ثم جعلت المجازات كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنها القرينة او فارقتها فمع
ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر عن القرينة مأول وهو بعيد والتحقيق ان يقال ان المجاز
ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له اللفظ والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد في الاية ليست بمجاز بل هي ظاهرة
في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا
يظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجملات التي لها ظاهر وتاخر بيانها عن وقت
الخطاب مأولات وكذا العمومات المخصصة بما هو منفصل عنها واطلق عليها المجاز توسعا من اجل احتمال ان يكون القائل
اراد منها حين التكلم ما ظهر اراده اخيرا ونصب قرينة عليها حين التكلم بها قد اختفت علينا ولا يجوز ارتكاب التاويل

الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يتحقق عليه دليل يترجح على ظهور اللفظ وكان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان والمرجوح ايضا يتفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد واما الاحتمال اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه وتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين واستعداداتهم وتفاوت القرائن فربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الاخر مؤولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام التاويل وشرحها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها

الباب السادس

في الادلة الشرعية وفيه مقاصد

المقصد الاول في الاجماع

قانون الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حقيقة مورده واختلف العلماء في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد بما يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فقيد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع سائر الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك واما الشيعة فيلزمهم القول بالحجية لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم ومع لا يختص عندهم بزمان دون زمان واما ما ذكره العلامة في اول نكاح القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا فقد نقل المحقق البهائي ره عن والده عن مشايخهم رحمهم الله ان مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس منه مثل العقليات محضة والديني اعم من الاعتقادي والفروعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجماع ما مضى وما ياتي والا لم يتحقق بعد اجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن راي المعصوم فقد يوافق ذلك مع ما عليه العامة وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة المعصوم لهم لعدم خلو العصر عن المعصوم عندهم اولا ومع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من رئيسهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه موافقا لاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلتعقد الكلام في مدرك حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى مذاهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن راي المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن راي رئيسهم المعصوم ولهم في بيان ذلك وجوه ثلاثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجتمع علماء امة النبي على قول فهو قول الامام ع والمعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان علم انه قال بمثل ما قال سائر الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف يعلم انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك من باب كلية الكبرى في الشكل الاول فان العلم بجسمية الانسان في ضمن قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل الاستدلال وبهذا يندفع الشبهة التي اوردها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك وريب كما في ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقرير في حجية الاجماع الى قلت باعتبار العلم الاجمالي بان جميع امة محمد ص متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام في جملتهم فهو حجة وهذا هو النحو هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين لجامع العلم الاجمالي ولو تبدلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعلم العلم باجماعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم ايضا يريدون بمجهول النسب ذلك وحاصله فرض امكان حصوله يمكن القول بكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا فهو المطلوب وكذا ان خرج منهم من بعض من يعرف بشخصه ونسبه مع العلم

الاجمالي باتفاق الباقين لكن الانصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل النقل
وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخوله شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر
وثانيها ما اختاره الشيخ ره في عدة بعيدها واقوى القوة في الطريقة السابقة والظاهر انه لم يوافقه من اصحابنا ايضا من تقدم عليه و
من تاخر في هذه الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو من حجة كي ان زاد
المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم
بالطريقة الاولى كما لو حكي الامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك ايضا كونه قول الامام
ومختاره فقال انا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذا الواجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا
فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه في مواضع في بعض عباراته في العدة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له
مخالف ولم يجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول
المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك
في مقام آخر وهو فيما لو اختلفت الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا وكان احدهما قول الامام ولم
يشاركه احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فقال ومتى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل
من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف
ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يعني على النحو الذي فرضه من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور
واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد
عليه بعض المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم
النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجود رواية بين روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا وفيه نظر ظاهر اذ مناط كلام الشيخ ره
لبيان ان الاجماع على الخطاء لما كان باطلا وجب على الامام رفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط
كلامه ان اللطف تعالى الداعي الى نصب الامام اوجب ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم
انه راض على ما اجمعوا عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك انما الواجب على الله نصبه والواجب عليه الابلاغ والردع عن الباطل ان
لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمة في غيبته واستتاره ولا مطمع بهذا رد هذا القول السيد المرتضى ره وقال ولا يجب عليه الظهور
لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه
واذا كنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي ره
في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا وهذا مع انا نرى ان خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجود الى
غير النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقطعها
عن وجوه الاختلاف في الاقوال بانهم ادعوا الخلاف وبينوا لنا علاجه وهو وان كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلافات الذي
لا يمكن ذلك فيه لا يتم فيه ما ذكره بل لا يتم في الغالب ايضا كما سيجيء وقد ينتصر لطريقة الشيخ ره على الجواب الذي ذكرنا من ان عدم
اظهار الامام للمخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت
خلو الزمان عن الحجة ايضا بان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم حجة حتى انه قرر كل الشيعة على ان مع الحكمة اذا اقتضت انقائهم
على ذلك يكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكن ردعهم بان يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقي
الخلاف بينهم ويبين لهم ولا يكفي في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف مخالف لقولهم لانه لا يوجب ردعهم كما هو المقصود من طرقهم

من طرقهم

من طرحهم الرواية الشاذة والقول النادر واما محل دعواهم في المسائل الخلافية وعدم دفع الخلاف من بينهم فلانه رضي باجتهاد
المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم اوقعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات بانه راض باحد طرفي النقيض للمجتهد وبالاخر للمجتهد
الاخر واما فيما اجمعوا عليه فليس الا رضا بشيء واحد فلا يجوز مخالفته اقول فرق بين بين الحكمة البالغة على نصب الامام وعلى نفاذ
جميع الاحكام سيما اذا نسبت لجميع المكلفين فلا يرد نقض العامة وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا واضح سيما في مسائل الفروع
واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه مم واما رضاهم على بقائهم
على معتقدهم فهو لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل للمتأخر عنهم على المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم في حال
الاضطرار كما في الخلافيات اذ ليس في كل قول من الاقوال المخالفة حديثا وآية بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من
قياس ونحوه خطأ وغفلة ومع ذلك تقول بان الامام راض باجتهاده وتقليد مقلده فلعل اجماع هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل
والامام راض من مخالفتهم اذا دل عليه دليل من بعدهم الا مخالفتهم للشهرة فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة وانه لا
يمكن ان يثبت دليل يرجح على الشهرة وهو مم لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مراده والعلم برضا الامام بذلك
بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفو واما ردعهم بعنوان مجهول النسب فمع تجويز رضا الامام
باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرته فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاص الذي اجتمع عليه جماعة ورضاه
على هذا الاجماع لا يسلم الا من جهة كونه باجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب علينا رضاه بمخالفتهم اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع
ان جريان ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة
الامام لهم وكذا على قولين او ثلثة بالاخبار مثل قوله لا تجتمع امتي على الخطأ ونحوه بان يقول يمتنع اجتماعهم على الخطاء فلو كان ما
اجمعوا عليه خطاء لوجب على الامام ع ردعهم عن الاجماع ويلزمه الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف ولكن الكلام في اثبات دلالة
تلك الاخبار وحجيتها وسيجيء الكلام فيها مع ان مدلولها المطابقي يقتضي اجماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام ع يخرج عن
مدلولها وثالثها ما اختاره جماعة من محققي المتأخرين وهو انه يمكن حصول العلم برأي الامام من اجتماع جماعة من خواصه على
فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم وكذلك يمكن العلم برأي كل رئيس بملاحظة اقوال تبعته فكما لو فرض ان فقيها له تلامذة ثقات
عدول لا يروون الا عن رأي فقيههم ولا يصلون الا عن معتقده فاجتمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم
مخالف لاحدهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه رأي فقيههم فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادق ع من مثل زرارة بن اعين
ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم من دون
ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده وطريقته وذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة لا يجوز انكارها
فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام ع فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته في امثال زماننا ايضا بملاحظة تتبع اقوال
علمائنا فانه لا شك في انه اذا افتى فقيه عادل ماهر حكيم فهو بنفسه يورث ظنا بحقيقة فتواه وانه ماخوذ من امامه واذا انضم اليه فتوى
فقيه اخر مثله يزيد ذلك الظن فاذا انضم اليه اخر واخر حتى استوعب فتوى جميع من يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه رأي
امامهم واذا انضم الى ذلك بعض مؤيدات الاخر مثل ان جمعا منهم نسبوه في كتبهم الى مذهب علمائنا وجمعا منهم نفي الخلاف
فيه وبعضهم في ذكر المذاهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل واذا راى بعضهم او جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك
الدعوى وضوحا واذا انضم الى ذلك كون الطرف المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيحة السند فيزيد وضوح الامر واذا
انضم الى ذلك عدم ورود خبر في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح اذا انضم الى ذلك ملاحظة
اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في اكثر المسائل وفيما يوجد خبر ضعيف الا وقد تأمل وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل

الخلافات

الخلافيات في لو كان قولا شاذا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة ثم لا خطر انهم لا يجوزون التقليد للمجتهدين سيما
تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون تجنب النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع هو كونه رايا
لامامهم وديدنهم الواجب الاطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات
النصوص خصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط
والمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك لكان ذلك مكابرة صرفة لا يستحق منكره الجواب
بل الظاهر ان مدارك كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور مع انه
اذا كان حصول العلم بمذهب الرئيس الى حد الضرورة كما وصل في ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوات الخمس ومسح الرجلين
وحلية المتعتين فجواز حصول العلم الى حد اليقين بالنظر اولى وكما انه يجوز ان يصير بعض احكام النبي والامام بديهيا للنسا
والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة التضافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير
بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى اهل هذا الدين والمذهب اذ الغالب في الضروريات
انه مسبوق باليقين النظري فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع
طائفة دل بنفسه او مع انضمام بعض القرائن الاخر على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رايه فلا يضر وجود الغير بعضهم ولا
يشترط فيه خروج مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من
ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في تعريف الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر اخر في افادة المطلوب فان قلت امثال ذلك
لا تكون الا من ضروريات الدين والمذهب قلت ان كنت من اهل الفقه والتتبع فلا يليق ذلك القول بذلك وان لم تكن من اهله
فاستمع لبعض الامثلة تهتدي الى الحق فنقول للتعلل اي ضرورة دلت على نجاسة الفكر من الحلال بل فات بمقدار راس ابرة
من البول فهل يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم ذلك العلماء الفحول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به
خبر واحد فضلا عن المتواتر فان قلت لهم قالوا في ذلك بهذا القول من غير دليل فقد حجوت عليهم حيفا وان قلت دليلهم
غير الاجماع من اية او خبر او عقل او غيره فاتني به ان كنت من الصادقين والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل هذا داب العلماء في جميع
الاعصار على ذلك ووافقنا المنكرون على ذلك من حيث لا يشعرون بل لا يتم مسألة من المسائل الفقهية من الكتاب و
السنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال وارواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا
بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع ان ذلك لا يدل لا مطابقة للفظ ولا تضمنا ولا التزاما اذ وجوب
الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات كالماكولات والمشروبات وغيرها وكذلك البول غير الروث والى غير
ذلك من المخالفات فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب
التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث وكذلك غيرهما من المخالفات وكذلك في مسألة نجاسة الماء القليل
كل من يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي في
الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض اخر مختص ببعض النجاسات وبعض المياه كالجرة المينة والغدير من الماء
مع ان في الخبر الاول فهم النجاسة من الامر بالصب او النهي عن الوضوء ومن الثاني من جهة الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة
وكذا النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم يبقوهما على حالهما مع عدم التعارض بينهما وليس ذلك
الا الاجماع المركب في عدم القول بالفرق بين المسألتين وليت شعري من ينكر حجية الاجماع او امكان وقوعه او العلم به
شيء يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول انهم كذا من اللفظ فمع انه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما

لو لم الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المرأة ويفهم من قوله اغسل ثوبك دون قوله اغسلي وجوبه عليها وبالجملة لو اردنا
شرح هذه المقامات وايراد ما ليس فيها مناص عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا ارتكبنا بيان المعسور او المحال وفيما
ذكرنا كفاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يكفيه الف حكاية ثم لا باس ان نجدد المقال في توضيح الحال لرفع الاشكال ونقول
كل طريقة لحدوثها نحو فبعضها مما يعم به البلوى ويحتاج اليه الناس في كل يوم او في اغلب الايام وان كنجاسة البول والغائط ووجوب
الصلوات الخمس وامثال ذلك فذلك بسبب كثرة تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا
يحصل العلم به لكلهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل لهم العلم
بان هذه الطريقة من دينهم والعمدة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك ومخالف لهم او منكر لا
يعتد به لشذوذه او ظهور نفاقه وعناده فهذا يسمى بديهي الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج
اليها جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب افهامهم المترددون عند ذلك النبي او الائمة الذين هم الواسطة بينهم وبينه
غالبا يتداولون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل ولرجوع من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع بهم فيحصل
من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسامعهم بينهم من دون انكار من احدهم على الاخر انه طريقة دينهم فكما
في البديهي ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظافر في ان انكار المنكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالفة
لو كان هناك مخالف فكذلك في الاجماعي الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى مع كون العادة قاضية
بذكر الخلاف لو كان فوجود المخالف لو فرض في عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذي ذكرنا في الضرورة بان يكون
بحيث ثبت عندهم غفلته وخطاؤه من اجل شبهة او لم يقفوا عليه او ادى اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد على حدسهم لذلك
استقر عليه رايهم اذ لا ننكر احتمال الخطا في مدعي الاجماع كما ستحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات
الدين من جهة تسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم وهذا
نسميه اجماعا ونظير ذلك في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كما لو جاء الف رجل من مكة و
اخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك الى تتبع واعمال روية
كقوله ع انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان اليقين بكون ذلك قول النبي ص مختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه الى معرفة
الوسائط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة فهناك النظر الى كثرة الرواة والنقلة وهنا الى كثرة المفتين والقائلين و
العاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه ولتعلم اولا انه لا جدوى لنا في التعرض الى القدح في
ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب انه حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض لذكر ادلتهم
والكلام فيها لوجهين احدهما بيان نفس الامر والثاني اظهار ان ما اثبتوا به وجه حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل
كل ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند ومن ذلك اصل مذهبهم ودينهم فنحن نلزمهم اما ببطلان
طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم الزاما او بمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما بنوا
تسليمه في مذهبهم سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس بوفاقي بل انكره النظام وجعفر بن حرب
وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكانه ووقوعه وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا في
اختصاصها في اجماع الصحابة واهل المدينة وعدم الاختصاص واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من
الايات والاخبار ونحن نقتصر بما هو اظهر دلالة منها فاما الايات فمنها قوله تعالى وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ
الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ الاية فانه تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين

دلالته

ومشاقة الرسول ص ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة
الرسول كافية مستقلا فلا حاجة الى ضم ضميمة ففيه انه كان لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى تنضم الى مشاقة
الرسول فلا يتم الاستدلال والتمسك باحتمال الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الاخر باطل لفهم العرف الانضمام
في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبيين الهدى معتبر في المعطوف في الحكم والمعطوف
هو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته وايضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقته ومن افراد مجازاته دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه
هذا جملة مما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام بما لا حاجة الى ايرادها والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين
الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ويرد عليها ايضا مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين
فلا يلزم تهديد ووعيد على تارك المتابعة راسا لا يقال ان ترك المتابعة راسا هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة
امر وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض انتفاؤه ومنها قوله تعالى وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ
فان وسط كل شيء عدله وخياره في اللغة فمن عدله الله تعالى يكون معصوما من الخطاء فقولهم حجة وفيه ان ذلك يستلزم عدم صدور
الخطاء عنهم مطلقا وهو باطل وما يقال ان ذلك اذا اجتمعوا لا مطلقا ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل بقوله تعالى
لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فكذا الامر مع ان المراد اما الشهادة في الاخرة
كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا
يستلزم حجية قولهم فالاية متشابهة الدلالة فالاولى ان يقال المراد بهم ائمتنا ع كما روي في تفسيرها ومنها قوله تعالى فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ
فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون لجواز
العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيهم من الدليل على مطلبه من عقل او نقل مع ان عموم الجمع في قوله
تنازعتم وردوا افرادي لا مجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بهذه الاية على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما
ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة هو قوله ص لا تجتمع امتي على الخطاء وفي لفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء ومنها قوله
كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار آحاد لا يمكن التمسك بها في اثبات
مثل هذا الاصل الذي يتوادون عليه فضلا عن فقههم ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث تفيد القطع
وثانيا منع دلالتها اما اولا فلان الظاهر من الاجتماع هو التجامع الارادي لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات
اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع ارائهم على سبيل اطلاع كل منهم على راي الاخر واختياره موافقة الاخر وتتميمه بالاجماع المركب
او بعدم القول بالفصل تكلف وهذا واضح الا ان يقال مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه يبطل السلب الكلي الذي يدعيه
الخصم وثانيا ان اللام في الخطاء للجنسية لما حققناه سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجماعهم على جنس الخطاء
وهو قد يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الاخر وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به فهذا من ادلة الشيعة على القول
بوجوب الامام المعصوم والعجب من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي عن صاحب المحصول ونسبه
الى اكثرهم وسيجيء في مسئلة تعاكس شطري الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام بان يقال
يفهم اتحاد العزم من لفظ الاجتماع لا من لفظ الخطاء فيكون المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختاروا فردا منها كالزنا مثلا فما
اجمعوا عليه فهو صواب هو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المنفية فيفيد العموم
لكنه ايضا معنى مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجتماع بمعنى التجامع الارادي ان اجتماع الامة لا يحصل
على ما هو خطاء الا ان ما اجمعوا عليه يعلم انه ليس بخطاء وظاهر الاول ان المعتبر في الخطاء كون خطائه ثابتا قبل الاجماع فالعرض
خطائه قبله

نعم اتحاد

توضيح هذا من الجواب وتتميم ان نفي اثبات حجية الاجماع بهذه الاية موقوف على حجية الكتاب ودليل حجية الكتاب ان كان هو الاجماع لزم الدور [illegible]

[illegible] بالاجماع الكاشف عن راي المعصوم [illegible] منه رحمه الله [illegible]

نقل اجماع الامة على ما هو خطأ عندهم الا ان ما اجمعوا عليه يكشف عن انه صواب لبعد خطائه واذ قلنا يكون الا الفاظ اسامي الهيئات
النقل الاخيرة والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها ظاهرة في مذهب الامامية من انه معصوم في كل زمان ويؤيده ايضا
ما رووه من قوله ع لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان نفيه اجماعهم على الخطأ انما هو لاجل
انه لا بد ان يكون طائفة من امته على الحق كما عليه بعض المحققين قال ع هو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع
حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه
اجماع واما قوله ع لم يكن الله ليجمع امتي على خطأ فمع ما فيه من اكثر ما مر من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها معقول عندنا ولا
يصدق مثل هذا القبيح عن الله تعالى ولكن لا ينفي صدق رفع الخلق ويظهر الكلام في الباقي مما مر واما الادلة العقلية التي اقاموها
على ذلك فاقواها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير
من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع بتخطئة احد في شرعي بمجرد تواطئ وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود
نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه هو خطاء المخالف للاجماع حقا وهو يقتضي حجية ما عليه الاجماع وهو المطلوب واجيب
اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على انه لا نبي بعد موسى ع وامثال ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة
عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه
على اهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لاحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا
وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من التمييز وانتفاء ... ظاهر وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا الاستدلال الى توسط
الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه بما يبلغ ان كل المجمعين ليسوا بقاطعين
على خطاء المخالف فيهم بل ربما يكون كل حكم منهم ظنيا بالسند الى ... ولكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك قال
في الاستدلال اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولا يقول على تخطئة المخالف وقد اعترض عليه ايضا بانه مستلزم للدور لانه اثبات الاجماع
بالاجماع ورد بان وجود هذا الاجماع الخاص ولما على حجية الاجماع لا يستلزم ثبوت امر ظني يدل عليها احكام حجية الاجماع بل هو
على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع بل
عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراض والجواب ان كان مراد المخالفين من حجية الاجماع
هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو الاظهر من طريقتهم بل هو صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لانه ان اراد ان كان من العلماء المجمعين
على القطع بتخطئة مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا ومن الاجماع الذي يخطأ مخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم فلا
في حجية ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم والا فانه لم يعلم دخول المعصوم او علم خروجه عن الاجماع
الذي يخطأ مخالفه فلا نم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة المخالف فيه وبدونه يمنع حكم العادة على ما ذكروه
ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف فان لم يعلم دخول المعصوم فيهم فنحن نقول ان كان موافقة الامامية في القطع
في التخطئة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم فيكون حجية الاجماع الذي يحكم بخطأ مخالفه للاجماع المصطلح عندنا
لا لاجل قضاء العادة بذلك وبدونه فنمنع ايضا حكم العادة على ما ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في امثال زماننا حيث
لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الامام المنتظر فيهم وكان في عصر النبي مع فرض عدم معصوم خارجا
لانعقاد الاجماع لانه لا يستحيل في ذلك عندنا ايضا مع ان القول الفاسد في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان جملة المجمعين
على التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب بطلان الدليل لا يمنع في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط فانهم خطأوا
المخالف مطلقا لا بحجية ما فيه فان دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان تكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ في افادة التعميم

لا يكفي في ذلك مع ان المحصلين على القطع بالقطعية لو ادعوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر
منهم وبدعوى حكم العادة على ما ذكره غير مرة نعم يمكن ان يوجه الا ان كل ابناء على كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا كيف
كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو تمت فلا يصلح بل بعضها ولو لم يتم فاتضح لا يخفى من ان الأسد له لاثبات حجية الاجماع
واكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن تامل فيها بعين التدقيق والانصاف ولنذكر هنا اشياء من
الشكوك والشبه التي اوردوها في المقامات الثلاثة المتقدمة ولنجب عنها فمنها ما ذكروه في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما
عن قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل ولما نقل ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما
الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في يوم واحد
فانه معلوم الانتفاء وما ذلك الا لاختلاف الدواعي ورد بمنع حكم العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو
الاجماع ومنع نقله ايضا لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع ومنع
استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية مع انا استثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك
في امكانه ومنها ما ذكروه في نفي امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام للقطع بانتشارهم في مشارق الارض
ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال اختفاء بعضهم لئلا يلزمه الموافقة او المخالفة او انقطاع خبره لطول
غيبته فلا يعلم بخبره او اسره في المطمورة او كذبه في قوله رأيي كذا مع ان العبرة بالرأي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما
قال بعد الاستماع عن الآخر وفيه ان هذه شبهة في مقابل البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رأيهم
وجوب صلاة الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان رأيهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول
العلم برأيهم على سبيل البديهة فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متأخرة عن النظر ولا ريب ان
اعيان العلماء غير معروفة باجمعهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم والدليل الداعي الى ذلك امر عقلي حيث ان العلم بها
انما هو بحكم العقل وان العقلاء مجمعون على ذلك لاجل عقلهم مع ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى
على المطلع بها ومنها ما ذكروه في نفي حجيته فمنها ما ذكره العامة مثل قوله تعالى وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ
فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ فظهر منها ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب
تبيانا لا ينافي تبيان غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ وفيه منع واضح
واما ما ذكره بعض القاصرين من الخاصة فهو امور الاول انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه
الشبهة التي اوردوها على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجماع تاثيرا واضحا في حصول العلم
الاعتماد بل هو في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع
على رأيه وقوله وجوابه انه فلا يمكن الوصول الى حضرته ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورأيه وقد بينا امكان العلم الاجمالي
كما يحصل في الضروريات انه يمكن العلم برأيه في زمان حضوره بسبب اقوال شيعته كما يمكن معرفة الحكم برأيه في زمانه مع عدم الاستماع
من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية الاجماع ونفي ذلك حجيته
كما مر وفيه مع ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته وكذا المحققون من العامة ونسبة بعض العامة القول
بعدم الحجية الى الشيعة افتراء او اشتباه لفهم مقصد الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث انه اجماع لا مطلقا مع ان
وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذا اختلاف بعض في الحجية كما بالاختلاف في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود في اصول
الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ وندر الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات وفيه انه ان اراد ان

ثبوت

وجود المخالف يمنع من تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا
فلا يضر وجود المخالف اما على الحدس من الطرق الثلثة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة
من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب بل ولا المجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم
بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا بامام كلهم متفقون على كذا بحيث حصل العلم بان الامام فيهم
مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تاخره مع عدم اطلاعه على الاجماع اذ لم يقل بان كل اجماع محقق لا بد ان يحصل العلم
به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشارع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص
ومنها ظني للخواص مجهول للعوام والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض اخر ومجهولا عند بعض اخر اذ
اسباب الحدس والتتبع مختلفة فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل
بالقياس مع ان ابن الجنيد قال بجواز العمل به ولا ريب ان الحرمة اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل
قائل بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور
والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني او ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع
والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم ولا القول بان الاجماع المحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل به العلم لكل احد
ولا بد ان لا يوجد له مخالف نعم لا نضايق من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل
الاجماع كالاشتباه في الغفلة والاشتباه والخطاء في اصول الدين والعقليات مع حصول الخطاء فيهما من كثير وان اراد ان حجية
المخالف يمنع من الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعين فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم في
الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد
عليه ففيه مع انه تم لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار
الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق الاخبار وكذلك تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم
وكذلك المخالفات الواقعة في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم **تنبيهات** الاول اذا قال
بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف
لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل للنظر او لتجديد النظر
ليكون ذا بصيرة في الرد على مذهبنا في غير المعصوم ولاحتمال الخوف والفتنة بالانكار وغير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت
من الرضا نعم اذا تكرر ذلك في وقايع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة الثاني
قال فخر المحققين امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا هذا او ما ضاهاه الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك
اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف هو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين
اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى
نقل متواتر او آحاد حيث تعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة الى ان قال والى مثل
هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون
قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي
اخترناها فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا
هذا بسبب اجتماعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة بان المتصدين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة

حتى

حتى من الواقفية وسائر المخالفين لو كان قول في المسألة من علمائنا المنقول وإذا انضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا
وكذا سائر القرائن مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل
انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي لم يصلنا لظهر عليهم دلالته على المطلوب ولم يعتمدوا على ما صدر من المعصوم من قول او فعل
او تقرير ففيه ما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها وجل الفقه بل كلها من هذا الباب وما يمكن استفادته
من العقل فان كان من جهة ادراك حسن ذاتي او قبح ذاتي فلا اشكال في كونه متبعا سواء انعقد عليه الاجماع او لا وان كان من
باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل الحاكم والعادة تقتضي بعدم اتفاق آراء هذا الجم الغفير المختلفة الفهم المذاق المتباينة
المشرب على دليل غير واضح المأخذ كما اشرنا سابقا سيما واصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان مأخوذا من النص فهو لما
ثم يظهر الاشكال فيما لو استدلوا بعلة غير معلومة المأخذ كما استدلوا في لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين
اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم اليمين وقعت ملغاة بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم
ويمكن ان يقال بان هذا في الحقيقة اتفاق على امر شرعي هو كون اليمين متلبسة بوصف المتممية ولازمه التأخر فاتفاقهم
على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فاذا حصل من التتبع اجماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل
ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة غير واضحة المأخذ ولا دليل على حجيتها الا امكان دعوى الاجماع على اصل العلة
ايضا ثم على ما اخترناه من الطريقة لا يمكن دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور
ايضا الا ان يؤول كلامهم بما ذكرنا سابقا من ان يراد من حصول العلم باقوال العلماء حينئذ الاعلام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا
حتى ينتفي فائدة الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفة انهم تفصيلا ولو فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا لو شاهدتهم
ولقيتهم وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع في هذه الازمنة مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن قول
امكان حصول العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتفحصين
المدققين وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما
يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسألة اجماعية بسبب القرائن والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه والظن
ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه والى ما بينا
يرجع كلام العلامة في جواب ما نقله في (التذكرة) عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا و
نعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في
زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالتسامع والتظافر ان المسألة اجماعية من دون ان ينقل في اثبات اصل
الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم عن مراده واعترض عليه بان ذلك لا ينافي ما ذكره بعض العامة
حيث انكر حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة ادعاء حصول العلم بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير
المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجمعين
كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما في قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب ... لانهم عدول ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا
يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امامه بلا واسطة مع ان ما ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة لا
يليق بمن دونهم بمراتب فكيف وهم امناء الامة ونواب الائمة ومتكلفوا ابانة ما هم الورعون المتقون الحجج على الخلق بعد ائمتهم و وستكلموا
هذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو الاجماع الكاشف عن قول امامهم ويطلقونه في كتبهم
الفقهية على محض الشهرة وحاشاهم عن ذلك نعم يظهر في الغفلة والاشتباه عليهم لا يمتنع واحتمال الخطاء لا يوجب الحكم ببطلانه

ونقض الامر

في نفس الامر وعدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يحصل ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قرائن تدل على غفلته في دعوى الاجماع
واشتباهه قدس سره وكذلك لا وجه لسائر التوجيهات التي ذكرها الشهيد ره في الذكرى ايضا من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف
عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا
يريد من الاجماع الذي يدعيه مطلق مصطلح المشهور كما سنشير اليه او ارادوا الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا
الى الائمة عليهم السلام او تأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة
اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان
يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلل في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الاجماعات
باطلة في نفسها الثالث قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف عن رأي الامام فاما لو اتفق جماعة من الاصحاب
ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما قال الشهيد في الذكرى وهل هو حجة مع عدم متمسك
ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل
عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم
تطرق الباقين الى التدوين مع انا نظن وقوفهم عليه انهم لا يفترون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند
من الجانبين قلت فيبقى قول اولئك سليما عن المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك او قلته مع عدم معارض وقد كان
الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن بن بابويه رحمه الله عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة
ينزل فتاويهم منزلة رواياتهم هذا مع ندور هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التأمل وقال في
اخر بعد ما نقل كلاما الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن با
لاجتهاد دليلا وليس الخطأ بمأمون على الظنون اقول وسيجيء منه ره في مباحث الاخبار الاستدلال بما يدل على كفاية الظن مط
اذا انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكر من الظنون القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل
بحد الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في الذكرى الرابع قال في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع
وان اراد في الحجية فهو قريب لمثل ما قلناه يعني قوله لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى اخر ما ذكره ولقوة الظن
في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى اقول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به
بيان كون الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفهم ولما كان المفروض في المسألة السابقة عدم العلم
بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكره ره قوي ويؤيده قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه
لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة و
التخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب
العلم الامر اوضح لان الدليل يتقوى بحجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فالحكم بالقبول اولى سيما اذا كان الدليل الدال على الطرف
المخالف اقوى بل كلما كانت الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الاخر ثم ان
صاحب المعالم اعترض على الشهيد ره بمثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا
الواقعة بعده قال واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية الذي
الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له
لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها

شهرة بين العلماء وما رووا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده تأييد ما ذكره من كلام بعض
اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل ما نقلنا عن الشهيد ره فيما لو لم يعرف
خلاف الفقهاء ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم ولا بأس ح بمتابعتهم لحصول الظن بان فتواهم
كان عن دليل شرعي واما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف وان ابقينا كلامه على ظاهره
من دعوى تقليد الجماعة للشيخ مع تصريحهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو جرأة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا
نرى مخالفتهم لكتبه بل اكثر من مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ
ره متفاوتة في كتبه فتاواه مختلفة بل لم يثبت له فتوى الا وقد خالفه فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وبتبعية اي فتوى
من فتاويه وتقليد اي كتاب من كتبه اذ قلما يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه فربما وافق الشهرة فتواه في النهاية
وخالفت فتواه في المبسوط وربما كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرائب بحيث لا يحتاج
الى البيان فان كان اعتمادهم على كتاب النهاية فسائر كتبه متأخرة عنه فهي اولى بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف
والمبسوط وان كان بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا ثم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم بزمان
المعصوم وان كان لترجيح الشهرة بين المتأخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تأملا فرب حامل فقه الى من هو افقه منه فعلى المجتهد
تحري التأمل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة في غاية الاختلاف فترجح عندنا
شهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين اخرى وتارة وجدنا مشهورا لا اصل له واخرى وجدناها مستندا في الحكم ومحلا للكلام
ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه
فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقول القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسألة
الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسألة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم
الايمان على الخطأ في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل كما سيجيء والعلة
المنصوصة وغيرهما فما يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالشهرة
الخامس قد يطلقون الاجماع على غير مصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه واجمع الشيعة على روايات فلان وهذا ليس كاشفا عن قول الحجة لكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات
ومراتب الظنون **قانون** لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا سواء كان مركبا عن قولين او اكثر فلا يجوز القول
الزائد على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة توارد حكمين او احكام متعلقة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد
بحسب اقوال الامة ثم حكم اخر من اخر وقد يحصل بملاحظة توارد حكمين من فريقين منها على موضوع كلي ثم حكم موافق لاحدهما
في بعض افراد ذلك الموضوع وحكم اخر موافق للاخر في البعض الاخر من تلك الافراد من فريق اخر مثال الاول ان القول من
الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان
المشتري اذا وطئ الجارية الباكرة ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيوبة
والبكارة فالقول بردها مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر فمن قائل
بوجوبه في المرأة والغلام ومن لم يقل به لم يقل في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المرأة دون الرجل
خرق للاجماع المركب وكذا مسألة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها
فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا قولا بالفصل ويتمسكون بعدم القول بالفصل

وفيه

في تعميم الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين في حكم فلا يجوز القول با
لفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعيب فمن امثلته ان بعضهم قال بان المسلم
لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل
بين المسئلتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتغاير فان من الجانبين فمادة الاجتماع هو مسئلة
وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة الجهر في ظهر الجمعة ورد
الجارية الموطوئة وامثالهما واما من جانب القول بالفصل فامثلته كثيرة يتضح في ضمن ما يتلى عليك واستمع لتحقيق هذا
المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما بان يعلم من
حالهم الاتفاق على ذلك وان لم يوجد التصريح به من كلامهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعينه في كل الاحكام او بعض الاحكام
ولهم صور ثلث الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول بقوله عم اغسل ثوبك من
ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين احكام المذكورات من حيث
غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه المأكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك وكذلك سائر احكام النجاسات فاتفقوا على
عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقات البول مع كون الحكم واحدا ايضا وهذا في الحقيقة اجماعات بسيطة
وليس هنا اجماع مركب في موارد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم بعض الامة في المسئلتين
بحكم وبعض اخر بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب وكذلك بنجاسة القليل الذي
دخل فيه الدجاجة التي وطأت العذرة وكذلك غيرهما من افراد الماء القليل واقسام النجاسة والاخر يقول بعدم تنجيسه بشيء
منهما في شيء من افرادها وهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل فهنالك اجماع بسيط ومركب و
ذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما
وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على
المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص مثل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم
حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب مثلا من اجل ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في
الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول بجواز التذكية
في الفارة لكونها منها وقد اثبتنا لجوازها فيها وهكذا امثال ذلك فيه كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم
اتفاقهم على ذلك لكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان ثبت اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله
من ورث العمة وورث الخالة وكذا من منع احديهما منع الاخرى لان نقاتهما في الطريقة وهي قوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض ومثاله زوج وابوان وامرأة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال لها
ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكس اخر وان
لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة ره الحق جواز الفرق لم نعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه
او مثله ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقال في
والدليل على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا انتهى وهذا لا يتم الا على القول بعدم خروج قول
الامام عن القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع
الى ما كنا فيه فنقول لا يجوز خرق الاجماع المركب بمعنى ما علم ان قول الامام ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل

والخبيا لغيره يوجب ترك قول الامام بعينه فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مط واما العامة فاكثرهم ذهبوا على ذلك وذهب
الاقلين منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز والا
فيجوز كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا او يوضحه مثل قتال الذمي وبيع الغائب
المتشرع فيهما مسئلتان خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه ولـ[؟] المانعون
منهم مط بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب ومسئلة الام فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم
التفصيل فان عدم اشتراط الفصل ليس قولا بعدم الفصل وانما الممنوع مخالفة ما قالوا به لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضحه مسئلة
قتل الذمي وبيع الغائب واعترض بان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسئلة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي
هو نقيضه فقط بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه فقط بل بطلان
التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيتين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه فقط ولا يخفى ما فيه فان
فان ذلك لا التزام القول بالتفصيل لكليه وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الالتزام بناء على التمهيد من الترك كما
لكن بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث سائر الاجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا حقيقيا
بل الجزئيتان كل منهما مسئلة برأسها اتفق للقائل القول بهما مط لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر ولا بشرط التركيب فلا
دلالة في احد من القولين الا على بطلان احد من الجزئيتين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان كل واحد منهما واما ما قيل
من ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه ففيه ان اللازم لقولهم انما هو
نفس اتحاد الحكم في كل الافراد بلزوم بين لا القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما ينفع في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا
لزوم الثاني ايضا لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض اذ ليس في القول باتحاد الكل
في الحكم لزوم انضمام كل منهما بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركيبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك
لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت حجيته من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلالة الايتهم المقصودة لا
التبعية وادلتهم التي اقيمت على ذلك انما تنصرف الى ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة
كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه اما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل بعض
في مسئلة غير ما اخطأ فيه الاخر فلا ينفي اقول وقد مر منا ما يجديك في هذا الكلام وما يصلح لخصوص الاستدلال لا تجتمع
لا يجتمع امتي على الخطأ يحتمل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا الحجج المجوزون
ان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث واجيب بان
الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة
اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الام ومخالفة ابن سيرين والتابعي الاخر
وعدم انكارهم عليهما واجيب بانه كان قبلها من الجائز بما لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب بان الظ
انه مما الحق فيه طرق المسئلتين الا ان يمنع عن ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع
المركب وحجيته واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة **فائدة**
اذا اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجحه على الاخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى
الاصل ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة
احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه يجري مجرى

[illegible]

بحرى

خبرين متعارضين ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني وتحقيق المحقق وما لية
في التخيير ايضا ابطال القول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الاخر ولو خيرنا لاستبحنا
ما حظره المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد
من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الاخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويز
العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر من تقليده وان علم خطائه في المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا
كان اهلا للاجتهاد ويرخص فيه فان الترخيص في التقليد غير امضاء نفس الحكم واظهار الرضا به بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين
بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لانتفاء الاجماع
ح على ما اجمعوا عليه واما على مختاره من التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان القول الاخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو باق في
البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل لجهالة قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ويظهر
بطلان القول الاخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل في وقت
اخر ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم عن قوله اللهم الا اذا كان القولان منه وكان احدهما من باب التقية
الثبوت — وهو خلاف الاصل ايضا البلاغ لعوث وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله ص لا تجتمع امتي على الخطا بناء على كون
اللام للجنس للزوم الاجتماع على جنس الخطاء فان من عدل عن الخطاء فلزم الخطا اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعده هذا عن الصواب
الى تلك الخطاء فصدق على كل منهما جنس الخطا وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على هذا على لزوم عدم خلو الزمان عن المعصوم
وان كان خطاء — لان الباقي كل واحد من الامة خطاء كل منهم غير خطاء الاخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطا فلا بد من معصوم يحصل في عدم الاجتماع على
الخطاء ويؤيده قوله ص لا تزال طائفة من امتي على الحق بناء على كون اسم كلمة لا تزال كلمة طائفة لا ضمير الشان

قانون

الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر وخبر الواحد حجة اما الاول فلان قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام
على نقل قول المعصوم او فعله او تقريره لكاشفيته عن اعتقاده على طريقة المشهور او على رايه واعتقاده على الطريقة التي
اخترناها فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم لخبارنا انا شيا عن علم فهو نبا وخبر واما الثاني فلما يجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقة
ان الاول يفيد كونه حديثا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا ومما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال بآية النبا واما اية النفر فهي ايضا
دالة عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به بنفسه والاخبار به انذار واما الاجماع الذي نقلوه في حجية الخبر الواحد فلما كان بالنسبة الينا
منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث شمل هذا النبا الذي هو مدلول التزامي للاجماع المنقول
الذي نحن نتكلم فيه فهو والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا شك في عليه ايضا لان
مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص اقول ان انسداد باب العلم لو سلم فانما هو مسلم في الاحكام لا الادلة وايضا
ابتنا على حجيته بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الظن المنقول بخبر الواحد اذا كان حجة فالقطعي المنقول به اولى وسيجيء الكلام
في توضيح هذا الاستدلال ويقوله نحن نحكم بالظاهر واجيب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه اضعف
من الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من جهة ذلك التساوي ايضا وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو غير معتبر الا في
اقول واحتمال الخطاء في مدعي الاجماع معارض بكثرة الحوادث الاخفية بالاخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف
والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثر ما ذكر فيبقى من باب العلم
مجاوزه دعوى لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة اليه وسيجيء والحق ان المقامات مختلفة في الترجيح
فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل اجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل اخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة

الاصوليين والرجحان الخارجية وتمسك المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفروع والعمل بخبر الواحد الاجماع

والايتين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل بعنوان الا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع

او لا نعلم الاجماع عليه لانه لا يجب حديثا اقول اما الايتان فقد ذكرنا انهما يشملانه ايضا واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما

سيجئ فهو لا يدل على حجية الخبر مطلقا ايضا بل غايته ما ثبت هو اخبار الاحاد مع وصف ثقة رواتها من اصحاب الائمة ولا ريب ان حال زمانهم

وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط وامكان حصول القرائن على صدوره عن الامام وقلة الاختلال من جهة

النقل والتقطيع وسائر التصرفات وكذلك بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت جدا

بالنسبة الى الزمانين فالاعتماد على الاجماع المدعى الذي لم نعلم دعويهم ولا وقوفهم الا على العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة لا يثبت

الاجماع على جواز العمل به في زماننا ايضا فما نقوله في غالب اخبار الاحاد في زماننا نقوله في الاجماع المنقول فان اردت اثبات جواز

العمل على الظنون التي نحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من الوجوه كلها با

لدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه محال فاسد بل العمل بظواهر الايات ايضا كذلك اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الاية حجة

هو مفاهم المشافهين وتحصيل مفاهمهم يحتاج الى استعمال ظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد واحد منها او

بالجملة من تتبع الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل فيه الا بظن ثبت حجيته من اجماع او دليل قاطع اخر مجازفة

فاذا لم نجد فرقا بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل ربما يفيد لنا ظنا اقوى من ظاهر الخبر بل الاية ايضا

فالايات والاخبار الدالة على عدم جواز العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر

الايات ثم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار منه من باب ضروريات المذهب فهو انما خرج بالدليل فاقتضى

الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولذلك ذهبنا سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك

قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب وان كان فيما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوائل الكتاب ثم ان الاشكال في ذلك

الاجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف وتعارضها لمن ادعيها كما مر الاشارة اليه قد ظهر لك الجواب عنه ونقول هنا

ايضا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطاء من المدعي ايضا في استنباطه ايضا لا ننكره ولكن

هذا القبيل في اخبار الاحاد مع انا نقول بحجيتها فكذلك التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من

جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في حجيتها من حيث خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان

مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس وهو مما يجري فيه الخطاء والخطاء في القطعيات في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب

المعقول يدعي ان الجسم بعد الانفصال هو هو بالبديهة والاخر يدعي انه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات وتخالفها

مبني على ذلك الا ترى ان السيد ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه ووجهه ان السيد

كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقائد وانضم الى ذلك في نظره قرائن وغفل عن طريقة المحدثين اهل اخرى

وحكم بكون عدم جواز العمل به مطلقا اجماعيا والشيخ الى طريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين وحكم بكون

جواز العمل به مطلقا اجماعيا وكان سبب حصول الاختلاف من جانب الشارع ممكن في الاخبار كما صرحوا به وكذلك فيما نحن فيه

فربما انعقد اجماع على مستند صدر قطعا من الامام وانعقد اجماع اخر على مستند اخر بعينه صدر عنه قطعا وهذا ليس بمستبعد

ولا مستنكر ووجه صدور المخالفة من الاحكام عنهم معلوم من جهة التقية وغيرها فلا مانع من رجوع المدعي عن دعواه ايضا

من جهة هذه الامور نعم هيهنا كلام اخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره من الاصحاب الذين يعتمدون في

اثبات الاجماع على قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على الباطل لوجب على الامام ردعهم عن الضلال بنفسه او بغيره

حجية

ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا تفرقون بينهما فاذا كان الاجماع المنقول
من مثلهم ومحتملا لكونه مدعيه تارة بلا يكون اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكر
لعلم الرجال المانعون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال
المزكي واعتقاده في العدالة وسيجيء جوابه في محله انشاء الله والاولى في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه
غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لم نقف على مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة
وزيفها سيدنا المرتضى ره واما الشيخ ومن يوافقه في هذه المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع في هذه
الطريقة المدخولة بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب
وان الاجماع الواقعي عنده ايضا هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب العدة مصرحا فيها نعم ذكر ذلك ايضا في طريق معرفة قول الامام
حيث لم يوجد للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف موافقة امامهم لهم ايضا فقال من عدم ظهور المخالفة يعلم انه
راض بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور بنفسه او بغيره وردعهم عن ذلك وكذا لو كان بينهم قولان لم يظهر لهم مخالف
يعلم انه راض بهما فقال ان هذا يدل على ان الامام خيرهم بين القولين والا لظهر واقامهم على الحق فمتى ذكر الشيخ ان الاصحاب
اجمعوا على كذا او اتفقوا على كذا وهو غالب ما يذكرونه في هذا المقام فهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه
فان اتفاق الكل باجماعهم كاشف عن دخول نبيهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع والظاهر انه
اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المستمرة بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم الاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه
من بعدهم واخفاء ذلك مع تغير اصطلاحه تدليس منه فالظاهر منه حيث يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكروا ونظير ذلك
في الجواب عن الشبهة في التعديل فان ظاهر المزكي انه يذكر في كتابه ليكون معتمدا لكل من يجيء بعده فانه اذا قال فلان
عدل لابد ان يريد منه العدالة التي تكون كافية عند الكل مع ان الغالب الشايع في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح
المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصول مقام لم يعرف فيه للامامية مخالف في الحكم ولم يبق احتمال ظاهر
لوجود المخالف قلما ينفك عن حصول العلم بموافقة الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي
ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا لو لم يصر اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا فقد يمكن الاعتماد عليه
فليجعل الاجماعات المنقولة على قسمين وذلك لا يوجب نفي حجية الاجماع المنقول راسا وههنا اشكال اخر ايضا وهو ان بعضهم
يعتمد على الاجماع الظني بمعنى انه يدعي الاجماع بمظنة حصوله واخرون لا يعتمدون الا على القطعي فكيف يجوز الاعتماد على مطلق
الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني وفيه ايضا انا لو سلمنا انهم يعتبرون ذلك فلا يخفى انهم
يتكلمون على ما هو مصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فيحمل اطلاقهم عليه وكل ما كان من قبيل
الاول فيصرحون بما يدل على ظنيته مثل انهم يقولون الظاهر انه اجماعي او لعله اجماعي وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء
على كذا او اتفقوا او انه كان عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب انه صريح في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة
الظن بالاجماع تدليس يتأبى عنه عدالتهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول لنظير
الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما وجهنا لتشييده كما مر ولكن لا بد من بيان التفاوت المذاهب في الاحتجاج وتفاوت المذكورات
في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه اقسام واحكام من الرد والقبول والتعادل والتراجيح
فينقسم المنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل ونحوها وكذا اعتبار المرجحات من علو الاسناد
وكثرة الواسطة والافقهية والاعلمية ونحو ذلك من المرجحات في الصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها

والاسناد

والاسناد والارسال انما يحصل بالاتصال السند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وهذا مثل ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد
ان المسئلة اجماعية فقال هو اجماع اصحابنا من دون ان يذكر انه عن شيخه فهذا موقوف لو روى ابن ادريس عن المفيد بواسطة الشيخ يحذف
الواسطة واما كونه بخبر الواحد او المتواتر فهذا اورده المحقق البهائي ثم الاشعار على القوم بانهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر
وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو نظري لو آراء رؤساء الدين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم وفتواهم
لا يستلزم اذعانهم بحقيقة نفس الامر وان قال كل منهم انا مذعن بذلك لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك
لاصحابنا ولا سيما الثاني لمصادمته للعدالة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت
بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه اقول في كون
تواتر الاجماع وان كان قل ما ينفك عن الضرورة وفرضه بدونه نادر سيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يقال في جواب الاشكال
اما اولا فيمنع اختصاص التواتر في المحسوسات بل يمكن به اثبات غيره ايضا فيمكن حصول العلم بمسئلة علمية باجماع كثير من العقلاء
الاذكياء سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاولياء
والعلماء قاطبة على ذلك فان العقل يستحيل اجتماع امثال ذلك على الخطأ فكذلك فيما نحن فيه اذا اتفق جماعة كثيرة يؤمن
تواطئهم على الخطأ اقوال المجمعين مع دعويهم بمعرفتهم من حالهم اذعانهم بما قالوا وانهم صادقون في ذلك فيمكن حصول العلم
بصدقهم في نقل القول واصابتهم في ادراك مطابقة قولهم لرأيهم سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك واصرار كل منهم
بانه مذعن بما قلت فثبت بما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم
به اتفاق كل العلماء اجمالا في اصل انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم برأي اكثرهم وعامتهم وان
كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام
بعض القرائن مع ان مراد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يكفي ثبوت اقوالهم بالتواتر فنفهم نحن تحقق الاجماع بسبب
اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا نفسه كما سنذكره في التواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل في مقام الجواب انه يمكن تحقق
التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقال ان رؤساء اذا اتفقوا على قول
ان الملة الكثيرة لا يحصى بالملاقاة لا بد من ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته لآرائهم لان قولهم لا يجتمع
امتي على الخطأ كما يدل على عدم اجتماعهم على الرأي الخطأ يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطأ ايضا فلو اجتمعت على هذا القول
الكاذب يستلزم كذبهم ومع هذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فقطعي لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن
القطعي الثابت بالسند الظني قال الحاجبي في مقام الاستدلال على ان الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا وجب العمل مع
نقل الخبر الظني فخبره مع نقل القطعي اولى وليس غرضه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل
ان يقول احد ان العمل بالظاهر المحكي عن المعصوم مثلا اذا كان واجبا فالنص المحكي اولى انتهى اقول ولا يخفى ما فيه فانه لا
معنى لحصول الاجماع على القول الخطأ والاتفاق على القول الصواب اذا اريد محض اللفظ لا اتفاقهم في كيفية قرائة اللفظ
واعرابه والالفاظ من الاجماع على القول هو الاجماع على مؤداه ومفهومه ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل الفقهية الا ان
ان يقال فائدته هو صيرورة المتن قطعيا وان كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر وقوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ
ح موافق للواقع ونفس الامر على تحقيق المقام لانه قطعي الدلالة على مراد المجمعين ح فلا معنى لقوله والا فقطعي لظنية نفسه
فان مراده من ذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك
بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة

نعم ان المفروض قطع النظر عن الدلالة لتوهم ارادة القائل والمفروض عدم القطع بارادتهم ايضا فهل هذا الا تناقض فان قلت لعل
مراده نظير ان ينقل احد اية ويذكر انه من القرآن لكن نعلم قطعا بان القرآن قطعي وموافق لنفس الامر ونحو ذلك متعين ولكن لا نعلم
ان هذه الاية هل هي من القرآن ام لا فهذا النقل قطعي او ظني قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما روي في الشواذ زيادة
بعض الكلمات او الايات في الكلام في ذلك انا لا نعلم ان هذه الاية قرآن ام لا لا انها من القرآن ام لا لان الاجماعيات ليست متعينة
في الخارج بشخصها لا ابتداء ونهاية حتى يشك في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماعي ام لا فتامل حتى تفهم الفرق
ولا يختلط عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعي الثابت الخ لو اراد منه معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي الوقوع فلا معنى له
مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه قوله قال الحاجبي لا يجوز ان الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم
بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدق نعم هذا الخبر لمن يروى عنه اذا لم يحصل بقرينة توجب القطع ظني ودلالته
ايضا ظنية ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من الشارع
دلالة وسندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعي الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي لغيره
ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف من يروي عن الراوي عن الشارع فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشارع فان اقتصرت على ظنية الدلالة
فيجوز ذلك المقايسة بالنسبة الى اول صادر الخبر ايضا قوله وليس غرضه الخ لا يتوهم هذا المعنى احد من كلامه قوله فالنص المحكي اولى
قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما نحن عليه المقام وان كان موافقا لغرض الحاجبي كيف وليس موافقا لغرضه كما عرفت **المقصد**
الثاني في الكتاب **قانون** الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث
قالوا بمنع الاستدلال بجملة على ما نسب اليهم بعضهم وقال ان مذهبهم ان كل القرآن متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه
الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من اخر وفصل بعض الافاضل فقال ان ارادوا
انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعينا افادتها الظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة
الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه قد منع من العمل به مع قبول ان القرآن محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان
ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل اقول وهذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له
بالكتاب بل هو يجري في الاخبار ايضا وقد مر بيانه في باب وجوب البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى
خصوص الكتاب وانما نشأ هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الدالة على ان علم القرآن مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم
وذلك لا يختص بوقت دون وقت وزمان دون زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عروض الاختلال لا في اول زمان
النزول فنقول الحق القول بجواز العمل فاما في الصدر الاول فلان المخاطبين بالمشافهة فلان الضرورة قاضية بان الله تعالى بعث رسوله
وانزل اليه الكتاب مبينا ونورا مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل المعرفة وقصصا عن غير ووعدا ووعيدا واخبارا بما سيجيء
وما كان ذلك الا لان يفهموه ويعتبروا به وقد فهموا وقطعوا بمراده من دون بيانه وما جعل القرآن من باب اللغز والمعما
بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعما ايضا مما يظهر للذكي المتامل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين واثباته انما هو مبني
على ذلك اذ النبوة انما تثبت بالمعجزة ولا ريب ان من اظهر معجزات نبينا واجلها واتقنها هو القرآن والحق ان اعجاز القرآن هو
من وجوه اجليها واقويها بلاغته لا مجرد مخالفة اسلوبه لسائر الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح
لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني والقول بان العرب كانت تتوقف في فهم المعاني على بيان النبي ص من دون ان يفهموه
بانفسهم ثم يعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان الاخبار الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من التواتر او
متواترة منها ما ذكره امير المؤمنين ع في خطبته المذكورة في نهج البلاغة قال فيها والصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان

سكوه

ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القرآن ليكون الحق عنده ... وبعث ... القرآن آمر وزاجر وصامت وناطق حجة الله على خلقه اخذ
عليهم ميثاقه الى آخر ما ذكره من هذا النمط ومنها خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف
اهل البيت عليهم السلام عليه صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعضها [illegible] بانه لا يدل على توقف فهم جميع
القرآن بيانا على اهل البيت فان ذلك لاجل ابهام المتشابهات مما لا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فانا نعرف بها [illegible]
ومنها قوله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب الآية فان المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة والمحكم في مقابله
وما يقال ان المراد من المتشابه مشتبه يحتمل ان يكون الظاهر منه لجهالة المعنى بالنسبة الى الواقع وكان المراد بالمحكم لما [illegible]
من بعض الاخبار ان المحكم ما يعمل به والمتشابه المنسوخ ففيه ما لا يخفى انه من المعاني [illegible] البيت ان يجري عادة الله في بيان
الاحكام على المنطوق بالكلام وان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبني على الظن [illegible] الحقيقة في الحقائق و
بالقرائن في المجاز لشيوع احتمال ارادة المجاز ولخفاء القرينة على السامع واحتمال اشتباه القرينة بغير قرينة [illegible] لم يعهد
من [illegible] لا [illegible] متكلم [illegible] من حكيم وعاقل او سفيه وجاهل التوقف في حال التكلم مع مخاطبه الى ان يحصل له اليقين بمراده
بالظن بل لو توقف [illegible] واستغرب [illegible] فلا يتعقل ذلك ايضا الناس [illegible] لك او
وهكذا [illegible] بانه توضيح لذلك فالمراد بالمتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يصير السامع مترددا لاجل تعدد المعاني
او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا فالحاصل ما لم يكن له ظاهر [illegible] سواء لم يكن لفظا [illegible]
ولم يرد واشتبه [illegible] فهو واضح الدلالة اما للقطع بالمراد او للظهور المعهود الذي يكتفي به العقلاء وارباب اللسان فهو
المحكم ومقابله المتشابه [illegible] هذا ويدفع ما استشكله بعضهم في هذا المجال الاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما
النص [illegible] استفادة ذلك من بعض الاخبار ايضا وان في بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم هو الناسخ لا المنسوخ وان المنسوخ
من المتشابهات فان الظاهر ان المراد من كون المنسوخ من المتشابهات انه مثلها في عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه
العمل به فهذه الآية محكمة لا اشتباه فيها ولا يحتاج في بيان المتشابه الى كلام الائمة ومما ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال
برواية الثقلين ايضا من ان الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يمكننا الفهم بنفسه [illegible] لابد منه هو الاستعداد للفهم
بعد الافهام فان لفظ ما ان تمسكتم به لن تضلوا لفظ النبي لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة للنزاع ولا ريب ان المتبادر
منه التمسك بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان الامام فانه يشمل العربي الفصيح ايضا
فنحن لا نلتزم وجوب ان يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم ولو كان عجميا مثلا الا البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا
لا ينافي دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي
ادعوا تواترها في لفظ الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وما يتوهم ان العرض
على بيان الائمة للكتاب ايضا تمسك باحكام الكتاب وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد على البيان لا على الكتاب كما لا
يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة بالكتاب لاصحابهم مرشدين اياهم لذلك واستدلال بعض الاصحاب
على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل ان هذا المقصد من اوضح الواضحات الى
البيان واما ادلة الاخباريين فهي الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القرآن في النبي والائمة مثل ما رواه الكليني عن الصادق انما
يعلم القرآن من خوطب به وبعضها ان جميع الحاضرين مجلس الوحي او الموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب به فلا يختص به وما رواه
في الروضة عنه واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان ياخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا راي ولا مقاييس قد انزل
الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولتعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة

جوز لهم

ثم عرض

يتناولهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم وفي معناها اخبار اخر والجواب عن الكل واحد ولو فرض ورود حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح ايضا في ان العلم مختص بهم راسا وقطعا ولا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا بما بيّنوا لنا اولم ونرده في سنبله كيف ولا خبر يدل على ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالراي ووافق بهما المحقق الطبرسي ره حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي والائمة القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروي العامة عن النبي ص انه قال من فسر القران برايه فاصاب الحق فقد اخطا وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ره كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف المغطى ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القران بالراي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الائمة او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالراي وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد ان من ترك متابعة مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى وابدع معنى للفظ بمجرد الاشتهاء فهو ممنوع مع انا نرى ان المحقق الطبرسي ره كثيرا ما يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص واثر واما ما ذكره المفصل من انه يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه انه من محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث انه هو ظاهر الكتاب فلا يضره هذه المحتملات قبل طروها مثل اوائل نزول الكتاب فاذا نزل انه كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص او مقيد واما بعد ما سنح هذه العوارض فيعمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من تعارض الادلة والمجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها قبل الفحص لملاحظة المعارض وبذلك اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدعى ان الحاصل من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة بمجرد الورود من دون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا يعملون بالايات كذلك واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار من هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من اغرب الدعاوي ونحن نقول في الكتاب نظير ما قلناه في الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما يقتضي ظاهره بعد ذلك وهذا الابناء في جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان بالايات ففيه وان كان لا يتم الا الزاما والا فعند هذا المفصل انه ادعى ان هذا من المحكمات القطعية الدلالة لا من الظواهر ورد لانها ممنوعة لظهورها او لا في اصول الدين ثم قطعيتها لانها عموما والاطلاقات مخصصة بالظواهر لما بينا من الادلة على حجية الظن الحاصل من التخاطب ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك ظهر ان حجية ظواهر القران على وجوه فبالنسبة الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة الى غير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية اما بظن اخر علم حجيته كان تستنبط من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها لكل من يفهم منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان نعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية و انحصار الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية فكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطرد حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم بدليل عليه بالخصوص فيدخل ايضا في الاخر فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام **قانون** قالوا القران متواتر فما نقل احادا ليس بقران لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنت من التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام واما الثانية فظاهرة اقول اما تواتر القران في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم فمما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد ص غير معلوم وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلانه انما يتم لو انحصر طريق

المعجز واثبات النبوة لمن لم يعرف غيره فيه الاثر ان بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره وايضا لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف
كما منعوه في شهود الامام ع واما الاول اعني تواتر جميع ما نزل فيظهر توضيحه برسم مباحث الاول انهم اختلفوا في وقوع التحريف
والنقصان في القرآن وعدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم
القمي والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق
في اعتقاداته يعطي ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على ان في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين ع كان زيادة لم تكن في غيره انها
كانت من باب الاحاديث القدسية لا القرآن وهو بعيد والادلة على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله ره في رسالة منبع
الحياة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين ع لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا
تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن وما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير امة فقال كيف
يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ليس هكذا انزلت وانما انزلها كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت
ومنها الاخبار المستفيضة في آية الغدير هكذا انزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي ع فان لم تفعل فما بلغت
رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كثير الحجم ومنها ان القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي
كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا
ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه
كيفما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع
القرآن كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا
مصحف عثمان فقال ع لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم الى ان قال وهذا القرآن كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم
وربما اطلعوا عليه لبعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرأ رجل على ابي
عبد الله ع وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرأها الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة واقرأ كما
يقرأها الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقد وجه هذا الحديث وامثاله
مما يدل على ثبوت شيء اخر نقص من هذا القرآن في ايدينا بان المراد اما نقص المعنى وتغييره الى ما ليس مراده تعالى او نقص ما فسروه
به يعني انهم ع كتبوا في مصاحفهم تفسير الآيات واصحابهم كانوا يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك او ان اصحابهم كانوا يفسرون
الآيات بشيء لم يمكن اظهاره لاعدائهم لو فهموه فامروهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم ع فيظهره لا انه كان شيء في القرآن
داخلا فاخرجوه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث في هذا
الحديث ما معناه فقد ظهر الحق في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه
من صحف كتاب الوحي فلو لا حصول المخالفة بينهما لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن
كتاب سعد السعود للسيد بن طاوس ره انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث
بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل
الشام مصحفا والى اهل الكوفة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد
ما وقع فيها من الاختلاف في الكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما لم يكن بخطه ثم ذكر السيد الاختلاف
الواقع في ازمان القراء وذلك ان المصحف الذي دفع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الان موجود في المصاحف التي هي بخط
مولانا امير المؤمنين ع واولاده المعصومين ع وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه

الموسوم

الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة لما دعت اليهم المصاحف على ذلك
الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة و
العربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد
القاري الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القاري الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في
القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل
في علماء المسلمين والعالمين بالقرآن اجمع منهم مع ان زمان الصحابة ما كانوا هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس
ياخذون القراءات عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم على الحوض اذا سئلهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر
فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض واما الدليل على الثاني فقوله تعالى لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ
وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى وقوله تعالى إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ وفيه انه لا يدل على عدم التغيير
في القرآن الذي بايدينا ويكفي كونه محفوظا عند الائمة في حفظ اصل القرآن في مصداق الاية ولا ريب ان ما في ايدينا ايضا محفوظ
من ان يتطرق اليه نقص كلي او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله تعالى لحافظون لعالمون وان القول بجواز التبديل فتح لباب الكلام
على اعجاز القرآن وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء الاسلوب والبلاغة اللذين هما مناط
الاعجاز بحالهما بل سائر وجوه الاعجاز ايضا مع انه لم يدل الاخبار على حصول الزيادة وادعى على عدمها ايضا الاجماع والتتبع
الطبرسي في التبيان ومجمع البيان والذي له مدخلية في الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذلك لم يظهر وقوع التحريف
في آيات الاحكام مع انه لو وقع فليس باعظم من غيبة الامام وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب فيما لا ريب فيه
وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه ان ما ورد من الاخبار عن النبي لا ينافي ما ذكرنا فانه امر ايضا بالتمسك بالاوصيا
مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة فلا ينافي تجويزهم العمل بها من باب التقية وحكم الله الظاهري
كما ستقول في القراءات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك او نقول انا لا نلتزم بتغيير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي بايدينا
اليوم بل هو حجة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر اسماء اهل البيت والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام
ايضا بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف في تغيير الكتاب يوجب تغيير الحكم الشرعي ان المشهور كون القراءات
السبع متواترة وهي المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها
الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلثة الباقية ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور
بين المتاخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتاخرين وشهادة
الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتاخرين افرد
كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله تعالى انتهى كلامه
وبعضهم زاد على ذلك وهو جحودي وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من الاصحاب قال السيد الفاضل المتقدم
ذكره بعد اختياره عدم التواتر وقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب
الكشاف عند تفسير قوله تعالى وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ ونجم الائمة الرضي في موضعين من شرح
الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب وان عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اي
من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما ٥
ان كانت ادائية اي من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه

لا يوجب الا اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره اولى والظاهر ان مراد الاصحاب من يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها
عن النبي صلى الله عليه وآله كما يشير اليه ما سننقله عن شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلناه في القانون السابق نعم يمكن
كان مرادهم تواترها عن الائمة بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميتها من الشارع
لامرهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي ص ووقوع الزيادة
والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط واما الاستدلال على كون السبع من الله تعالى بما
ورد في الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب
من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على
سبع لغات من لغات العرب اي انها متفرقة في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه
بلغة يمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القرآن ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله مالك يوم الدين
وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود اني قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرؤوا كما علمتم انما هو كقول احدكم
هلم وتعال واقبل وفيه اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع ان الكليني روى في الحسن كالصحيح عن
الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل
على حرف واحد من عند الواحد والظاهر انه ع كذبهم لاجل فهمهم من النزول على سبعة احرف النزول على القراءات السبع كما هو الظاهر
من قوله ع نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة الخبر اذا اريد منه اللغات السبع او البطون السبعة او نحو ذلك مثل
ما رواه اصحابنا عن امير المؤمنين ع انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر
وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها ما رواه العامة عن النبي وكذلك ما رووه ايضا عن زرارة عن الباقر ع قال ان القرآن
واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات السبع ما رواه في
الخصال عن حماد قال قلت لابي عبد الله ع ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على
سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه ص ان القرآن نزل على سبعة احرف لكل آية
منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن نعم روي في
الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه قال قال رسول الله ص اتاني آت من الله فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن
على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها
ايضا غير واضحة الدلالة على المطلوب وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع
تواترها ايضا انهم نقلوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وايضا تواترها عنهم
كيف يفيد وهم من آحاد المخالفين استبدوا بآرائهم كما تقدم واسنادهم الى النبي ص ان ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب القراءة
والتفاسير مشحونة من قولهم قرأ حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب واهل البيت ع كذا بل ربما قالوا وفي قراءة
رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلافات المذكورة في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة
القراء قسيمة لقراءة المعصومين فكيف يكون القراءات السبع متواترة من الشارع انتهى ما ذكره اولى ويمكن ان يقال ان الراويين
كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان يقرأ كذا يعني ان الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة
فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل استناد الاختيار والترجيح لا رواية اصل القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر
بذلك وذلك لا ينافي مخالفتهم للمعصومين لانهم كانوا يختارون ما نقل عنهم وقد يؤيد عدم تواتر السبع ايضا بالخلاف

القراء في ترك البسملة فضلا عن نقل متواتر اعني قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلوة بتركها فكيف يحكم ببطلان المتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وفيه تامل واما على ما بيّنا من كون ذلك تجويزا من الائمة عليهم السلام فيصح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة من كون البسملة جزءا وانعقد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني ره قال في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشأن والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض آخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقى آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفّلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجزري في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا على الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القرآن انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر انتهى كلامه ره وانحصار القراءات الخ مشابه لمقصودنا والاظهر انه ايضا يحقق بعدما بيّنا في الصدر الاول لم تكن منحصرة في السبع والعشر بل كانت ازيد من ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان المرخص فيه في الصدر الاول انما هو هذا القدر كما يشير اليه ما نقلناه عن النهاية ثم ان ما اختلف فيه القراءات فلا اشكال والمشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويطّهرن فان ثبت مرجح كما ثبت التخفيف هنا فيعمل عليه ومما يؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الاية والا لتعين التخيير في العمل وقال العلامة في المنتهى احب القراءات الي ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرأ به صحت صلوته بلا خلاف الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونها قرآنا وذهب بعض العامة الى انها كاخبار الآحاد يجوز العمل بها وهو مشكل لان اثبات السنة بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وفي ذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر لانها رواية ام لا لانها لم تنقل خبرا والقرآن لا يثبت بالآحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن يثبت الحكم عندنا من غير القراءة

المقصد الثالث

في السنة وهو قول المعصوم او فعله او تقريره الغير العاديات وفيه مطلبان

المطلب الاول

في القول

قانون

الحديث هو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخلة في السنة وحكاية هذه الحكاية عنه داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم والانسب بقاعدة النقل هو عدم الدخول لكون كلامه في الاغلب امرا ونهيا بخلاف حكايته فانه دائما اخبار ونفس الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات واصلاح طردها وعكسها يشغلنا عنه ما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرف تعريفه على الاول واما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن

لبد حل مثل علمت وليس المراد بثبوته في جملة الاعيان الخارجية لينافي كونها امورا اعتبارية لا امرا مستقلا موجودا وايضا الوجود
الخارجي على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه لا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فقيل
بعدم وجودها في الخارج بمعنى ان يتحقق في الخارج لا نفسها اما حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا
خارجيا بل هو نفسه في الخارج فالحاصل ان الوجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض للحصول والوجود وجود
حتى يكونا موجودين خارجيين لزم التسلسل فمن حصول القيام انه امر خارجي لا موجود خارجي وكذلك لوجود زيد وبالجملة النسبة
في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء فانما يثبت نسبته بالتفات الذهن اليها وايقاعها
ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي فقولنا بعت اذا استعمل على وضعه الحقيقي فلا بد ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا
الكلام حتى يطابقه بخلاف بعت الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي ذلك جواز التعليق على شيء كما في الظهار
مثل ان يقول رجل لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد التلفظ بل يبقى معلقا
بحصول الشرط ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل به ولا خارج له اصلا وحصول له حاصل عن اثره وتاخيره عن الموثر
لا ينافي حصوله به ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تاخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط وقيل
في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب وقد يفرع على ذلك ما لو قال لاحدى زوجاته من
اخبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر امي فاخبرته احديهن بذلك كاذبة فيقع الظهار لصدق الخبر وهو يشكل بان المتعارف في ذلك
ارادة الخبر الصادق بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال عقلي فان علم ان المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم ان
تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق
هو مطلق الاعلام فلا دور ولو ان المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت قلت في تعريف
صدق الخبر فيقال الصدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور
الاول ان الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته للشارع والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه
واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها
وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب والمراد بالاعتقاد
ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع الذي
لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد
المشهور وهو الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك ثم ان ارادوا من قبول التشكيك في الاعتقاد المشهور القبول في
بعض افراده فيشمل العلم والا فيخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب يدخل فيه لا الاعتقاد الجازم
المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور
هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى هذين والظن وهو مفوت للجهل المركب وما قيل في دفعه ان الجهل المركب يقبل التشكيك
مط بمعنى انه يمكن زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلت المراد
من قبول التشكيك احتمال نفس الامر للخلاف لا مجرد حصول الشك للمخبر فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور الذي يقبل
التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون والمجزوم به بالاعتقاد المشهور صادق
عند النظام بخلاف الموهوم بمعنى اخبار المخبر على الطرف الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده
لعدم كونه مطابقا لاعتقاده وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد راسا والمراد ان الخبر مدلول متصف بالكذب والا

فلا حكم للشاك حتى يقال انه صادق او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم بكونهم كاذبين
في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاختصاصه بالكذب انما يكون من جهة مخالفته لاعتقادهم واجيب عنه بوجوه احدها انهم
كاذبون فيما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تأكيد الكلام بانواع التأكيدات من ذكر كلمة ان واللام و
الجملة الاسمية لا يقال ان هذا الابطال قوله لان دعوى المواطاة وكون الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضا لانا نقول
انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب لما ذكروه دون ما ذكرنا وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به
الجملة المضارعية وثالثها انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم
متسمون بالكذب هو عادتهم وسجيتهم فلا تعتبر شهادتهم ولا تعتمد عليهم فان الكذوب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون
في تسميته شهادة لاشتراط مواطاة القلب اللسان في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كانه اخبار بان ذلك شهادة
فيؤول التسمية الى الخبر والا فالتسمية ليست بخبر وقد يمنع اشتراط المواطاة في مفهوم الشهادة وسادسها انه على فرض
تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا الخبر غير مطابق
للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن
الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة
وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور والصدق
هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والست الباقي وسائط بينهما واستدل على ثبوت
الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عن الحشر والنشر او عن نبوته في الافتراء
والكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر مفاد كلمة ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب
لاقتضاء الترديد مغايرته معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون
هناك واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان وعارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة
بينهما على زعمهم والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر ليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث فخطأهم في انه شيء
ثالث لا ينفي صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث واطلاقهم دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء
والافتراء هو الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فهذا ترديد بين نوعي الكذب وتوضيحه ان القصد لما دخل في مفهوم الافتراء وهو
المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادات لذلك ذكروا في اخبار المجنون انه لا يبتغى بالاخبار ما لم يقصد فان
التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الاخبار بل لا يبعد اجراء ذلك في نفي الافعال فيعتبر في عدم الافتراء انتفاء القصد في الاخبار
ولو سلم عدم المدخلية في القصد في الموضوع له ولا من جهة الاستعمال فنقول ان الدليل لما دل على ما اخترناه من مذهب الجمهور
فحملناه هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا جمعا بين الادلة وربما يجاب بانه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي
لا قصد معه ليس بخبر وفيه انه مدخلية القصد في كون الكلام خبرا ممنوع الا ان يمنع كونه كلاما وهو كما ترى واعلم ان هذه الاجوبة
على فرض تسليم دلالتها فانما تدل على ثبوت الواسطة لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فان غايته ما ثبت من الاية اطلاق
الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم واما انحصاره فيه فلا واذ لم يثبت حقيقة الكذب فيها فالصدق بالطريق
الاولى ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما تثبت واسطة واحدة من الوسائط وهي الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع
كما هو معتقدهم على ما فهم المصنف وذكر شيخنا البهائي انه انما تثبت بها ثلث وسائط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك
في مطابقة الواقع ومع اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا من مجنون وكيف اعتقاد الصدق

اقول ويوضحه ان الكفار يقولون ان خبره صلى الله عليه وسلم مخالف للواقع جزما فان كان مع اخباره بثبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب ولا
ساق طريقة العقل وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون بعوث بسببه بالمجنون حيث ان الشك
في المطابقة وعدمها لا يصدر من عاقل ولا ينبغي ان يصدر مثله الا من المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره انه لا يثبت
الا واسطتين لانه لا يتوقف مجال الا دخالها الا فصدقه لا شعوره في الكلام لان التشبيه بالمجنون اما من جهة خبائه او افكاره او
او من جهة مطلق تكلمه واطواره ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فان خبره صلى الله عليه واحد وجزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد
المحتملات اما كونه لا عن شعور لغيابا بالله او عن اعتقاد المطابقة او مع الشك ولا يجتمع احد الاحتمالات مع الآخر في الوجود فما
يقال انه يقول لا عن شعور كالمجنون او بانه يشك كالمجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخيرين ايضا الا من
باب الاستلزام الفرضي والحاصل انه لا يمكن الجمع في تشبيه الخبر بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور فالتحقيق ان الاية لا تثبت الا
المخبر لا عن قصد وشعور لو اريد التشبيه في طور كلام المجنون وحاله او المخبر عن اعتقاد مع عدم المطابقة للواقع لو اريد التشبيه بالافتراء فكان
المجنون وخبا الاثر ولا يبعد ترجيح الاول لكونه اكثر في سقوط الاعتبار صورة ومعنى ولمقابلته بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد
فما ذكره المصنف هو الظاهر وفاقا للجماعة ايضا فلاحظ الشهيد الثاني ايضا في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ ثلاثيا ثانيها
الاخبار بدون اعتقاد والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو قابلية ليدخل الشك ايضا ولذلك لم يلتفت اليه الجماعة ثم ان الجاحظ كلاما
طارقا لم يلتفت اليه من قبل هذا لذا ينبغي التأمل فيما ذكره شيخنا البهائي من فروع هذه المسألة في حواشي زبدته فقال ومما يتفرع
على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها ام لا ان المدعي لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار
تسقط دعويه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودي فان دعواه على المختار تسقط
دون المذهبين الاخيرين ولو قال له المنكر صدق شهودك فهو اقرار على المذهبين دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو
اقرار على المختار دون المذهبين الاخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب
المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد واما على مذهب النظام
فليس اقرارا انتهى كلامه اقول الذي يظهر لي ان مناط الاقوال الثلاثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب في الحكم عليه بانه
صدق او كذب عند المحقق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون
اعتقاده ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصفه به الا ما يعتقد
كذلك واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد
مما لا بد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الكذب في الصدق امران نفس الامريان والخبر انما يتصف
بالصدق والكذب النفس الامريين لا بما يعتقد صدقه او كذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم
ظهر له خطأ اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو نذر لاحد ان يعطي من اخبر بصدق شيئا فاعطاه لشخص لم يعتقد في حقه الصدق
لكنه كان في نفس الامر صادقا فيبرء نذره اذ ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس قلت انصافه انما هو كان في نفس الامر انما
هو نفس الامر لا الصدق والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا انصافه في نفس الامر واعتقدناه وبرء النذر في الصورة المفروضة وعدمه
في عكسها ثم مع انه يجري ذلك على المذهبين الاخيرين ايضا فاذا تغير الاعتقاد فيحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد بخلاف ذلك الخبر
وكذلك الجاحظ في الخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدقه ما دام كذلك واذا بدل فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب
واما لا انه صار كذبا الان ولا معنى لكون الخبر صادقا في وقت كاذبا في آخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم
ان معنى قولنا اكتب فلان انه حصل ما هو كائن في نفس الامر لا ما هو كائن عنده فلا بد في الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه

ثم الاشتقاق الكتابة لم يستقل ملحوظ فانه قبل الاشتقاق الاولى انه يتقيد بادوات المدرك لشعوره بعنوان من يلاحظ فيسندها
الى فلان بعرفها ويعلم انها كتابته ثم يسندها الى فلان اذ لو عرفت هذا وتاملت فيما ذكرنا فنعلم انه لا يحتمل التعريفات التي ذكرها
ره لان قول المدعي كذب شهودك في الواقع لا في اعتقاد الشهود بمعنى قالوا قولا كاذبا في الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلاثة
وهو يستلزم بطلان حصره على الاقوال الثلاثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل ان
معنى قول المدعي كذب شهودكم انهم اعتقدوا عدم مطابقة الواقع على ما بينا لك سابقا وهو اقرار ببطلان حقه فان الاقرار
ايضا تابع لاعتقاد الواقع وكلما دل عليه فهو يثبته وان لم يقصده ولم يعتقد كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان هذا معنى
قولنا كذبوا في اعتقادهم بمعنى قالوا قولا مخالفا لمعتقدهم واذا اصرح بهذا المضمون فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن
ليس هذا التعريف باصل لفظ الكذب المطلق وبالجملة كما ان نفس الخبر اذا قال الخبر كذب معناه على مذهب النظام انه خبر غير
موافق لاعتقاده فكذلك غيره ممن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده وح فهو
اقرار بعدم ثبوته في الواقع كما مر وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكروه هو كلام يكون لخارجه مطابقة او لا مطابقة والمراد بالخارج
هو خارج المدلول وان كان في الذهن كما اشرنا ولا ريب ان النسبة الخبرية خارج المدلول اما هو الذي مكتوب في اللوح المحفوظ او ما بدء كرم
المدرك ويزعم انه هو ذلك المكتوب هذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب المشهور في الصدق
هو مطابقة مدلول الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وان
لاحظ الواصف به في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك
في اللوح المحفوظ من حيث انه اعتقاده في ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب يلاحظ بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر
لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد المخبر عدم قيامه في الخارج
عند المخبر عدم القيام بمعنى يعتقد ان ما في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده من
حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا
لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب فقط فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع
اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفة اعتقاد المخبر
فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب وهو واه جدا لان الخبر هو نفس
الكلام لا من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون مراد النظام
من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به فقط والذي اوجب التعبير
بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون من حيث انه تعالى وصفهم بالكذب هو
الله تعالى مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقدوه فوصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب لاجل محض كونه مخالفا لاعتقاد المخبرين وفيه ويرد
ان ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين بمعنى انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون با
لكذب عند انفسهم في اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لا انه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك
والا فيلزم ان ينحصر اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا
كذب فتدبر ولا تتوهم ان ما ذكرناه هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالاية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان
المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى آخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون   ويلاحظ
لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون الصدق والكذب فيه مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع على الخبر

وبالخطر سواء كان بمس الحجر او بغيره والاستدلال بالآية ينفي ريب القسمة لحلول الكذب على مثل ذلك فان ما شهد والسر كذب لكونه
مخالفا للاعتقاد ثم والجواب منع رجوع قوله تعالى لكاذبون الى هذا الخبر اولا ومنع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه
مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب
احتج مسئلة للنظام عما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك تقييد لاطلاق الآية وخلاف ظاهرها فلا بد من حملها على احد الوجوه
المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان لا بد من التقييد فتقييده بما ذكروه في جوابه على النهج الذي قررناه ههنا ثم بالتامل فيما ذكرنا
تقدر على معرفة بطلان سائر الوجوه التي ذكرها ووافقه الشهيد الثاني في تمهيد القواعد فذكر الفرع الآخر لكنه لم
ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب الجمهور ومذهب الجاحظ كالعلامة في تهذيبه ثم قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة
ما لو قال ان شهد شاهدان بان علي كذا فهما صادقان فانه يلزمه الان على القولين معا لانا قررنا ان الصدق هو المطابق للواقع
واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه الآن ليصدق كلما لو لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين
لكنه قد حكم بصدقهما على تقديرها فيكون ذلك عليه الان ومثله ما لو قال ان شهد علي شاهد الى اخره اقول ان اراد انه ثبت
الحق على المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما مر بل ههنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبره الشاهد هو مطابق
لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا
وان اراد نفس تفريع المسألة على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر آخر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك ثبوت
الحق بل الحق خلافه وفاقا للمتأخرين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان المصنف قال في اخر كلامه وهذه المسألة لفظية لا يجدي
الاطناب فيها كثير نفع والظاهر انه اراد من كون المسألة لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المشهور للنزاع اللفظي
كما يظهر من التفتازاني ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح هذا
الكلام المسألة لفظية او لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب
بازائه وليس المراد بانه نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدي لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما
اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسألة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق
بالاصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب اولا وكذا صيغة لا تفعل
للتحريم ام لا وان الجمع المحلى باللام يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن ههنا فرق وهو انما يبحث عنه
في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع المذكورة كصيغة
افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا ومثل ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه ام لا في مثل وبعولتهن
احق بردهن ومثل ان الضمير الذي سبقه مضاف ومضاف اليه مثل له علي نصف درهم الا نصفه هل يرجع الى الاقرب او الابعد
مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او الخمسمائة بل وبعض الاوضاع المادية ايضا من جهة العموم والخصوص وغيرهما
كالنزاع في كلمة كل انه للعموم ام لا وكذلك من وما وانهما لذوي العقول او لغيرهم بل في اصل منسبك اللفظ فيما حصل فيه
تغيير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم معناهما الاركان المخصوصة ام لا مما ادعي فيها ثبوت الحقيقة الشرعية
ونحوها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء ومن والى وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق بمعرفة
حال استخراج الاحكام الشرعية بان يتنازع في ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد
عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد الترجيح في الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص وكذلك ما يتعلق بالموضوعات التي اخترعها الشارع
فهل تصرف الشارع في اوضاع الالفاظ ليحمل على معانيها التي اصطلحها ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن سائر

الاوضاع اللغوية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه الارض وهل الانفحة هو الكرش او الشيء الاصفر الذي يجمع في جوف السخلة
هكذا ولا ريب ان الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم و
امثالها مما يدعى ثبوت اصطلاح فيها كما اشار اليه التفتازاني في قلت نعم ولكن لما كان الاصوليون يبحثون عن صيغ الحصر والاستثناء
والامر والنهي وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او تشكيك وتغاير العرف واللغة فيها
ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها ولذلك يبحث عنها في علم الاصول
فكذا ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعمل في تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه في اللغة ولا يتم معرفة
المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ فلفظا الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتبين
حقيقة الامر فيهما فلبين حالهما مثل حال الصعيد والانفحة فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لا من حيث
دعوى تغيير الاصطلاح كما نقل عن الآمدي ولا انه محض الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الاصول فعلى الكلام
فانا البحث في تفسير اللفظين والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفنا انه وان الظاهر
انه ليس بلفظي لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام العضدي لما كان في اخر البحث فاثبتنا ما ذكرنا لانه ذكر المذاهب الثلاثة ثم قال
يجب ان النزاع الاجماع على انا اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال بخلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة لفظية
لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية الى ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله على
ذلك بل مرادهم ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين ره في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث عقد
المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في اخر كلامه وهي لفظية ومرجع الضمير المسئلة المعقودة
ونقله الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا ونظر فيه قال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه
المسئلة كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه اولا فان اكتفى في الصدق بالمطابقة كيفما كان والكذب بعدم المطابقة
كيفما كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة بالضرورة
وهو الخبر الذي لا نعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم وجهه بادنى ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع في اثبات
الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب ليس شيئا على حدة حتى يفرع عليه بصير النزاع لفظيا فلذلك عدل العضدي
عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وفسر اللفظي بما هو خلاف المشهور وقال انه ليس منها اذ النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه اصلا لا انه
قليل النفع فاخذ بمجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى مآل المتنازعات وجعله نقل الخلاف في معنى الصدق والكذب
وقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع صفة مقيدة لا توضيحية ولو كان الفروع التي
ذكرها شيخنا البهائي في حاشية كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتامل في اطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمق النظر في مقاصده ومبانيه
ولا تنظر الى تفرد به كاكثر مقاصد الكتاب ولا تلتفت الى تعيين الحقارة والى تعيين العتاب ثم بعد ذلك فاما قبولا واما
اصلاحا واما عفوا والله الموفق للصواب **تنبيهات** الاول المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا
لا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو متصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا
للواقع وكذا اذا راى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رايت رجلا فهو صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل والاعتقاد
ايضا وان لم يكن معتقده في شخص الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ ايضا صادق والمعتبر في مطابقة الواقع هو ظاهرا نفسه
واقعا ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا لنفس الامر ونظيره ما اشرنا اليه في العدالة من ان
كونه عدلا في نفس الامر يكفي اتصافه بالعدالة لانه تم ذلك الاتصاف دائر مدار عدم ظهور الفسق ثم يتبدل الثاني ان الصدق

والكذب من خواص النسبة الخبرية ورد ان التقييدية مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة
التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق للواقع فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق
على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت
عند العقل مطابقتها او لا مطابقتها واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة
اخرى تطابقها او لا تطابقها بل انما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت
زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه تشعر بانها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس
الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة
كانت الاولى صادقة والا فكاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معها كلا الامرين على السواء
وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا تشعر من حيث هي هي بان الفضل
ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام انه لا يوصف شيء الا بما هو ثابت
له في الواقع فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة واللامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث
هي محتملة لهما واما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية والانشائية تستلزم نسبة خبرية فهما بذلك الاعتبار يحتملان الصدق
والكذب اما بحسب مفهومهما فلا فظهر ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى وقد يمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص
هو الاطلاق العرفي حقيقة بمعنى انهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة الا النسبة الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على
غيرهما مجاز ويتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب فمن نذر لمن قال صدقا درهما وقال الآخر يا زيد الفاضل
لا يبر الندر باعطائه وان وافق فضله للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة **قانون** الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق
ضرورة او نظرا والى معلوم الكذب والى ما لا يعلم كذبه وصدقه وهو اما يظن صدقه او كذبه او يتساويان فهذه اقسام ستة فالاول
اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضروريته ليست من مقتضى الخبر من حيث انه هذا
الخبر بل لمطابقة الخبر لما هو كائن في نفس الامر ضرورة والثاني مثل خبر الله والمعصومين والخبر الموافق للنظر الصحيح والثالث
هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب والسادس مثل خبر مجهول الحال ثم
ينقسم الخبر باعتبار آخر الى متواتر وآحاد اما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان قيد
بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما
سيجيء في الخبر المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن كالعلم بمخبره ضرورة او نظرا او مرادهم بالقرائن التي لا تنفك عنها الخبر عادة
هو ما يتعلق بحال الخبر ككونه موسوما بالصدق وعدمه والسامع ككونه خالي الذهن وعدمه والمخبر عنه ككونه قريب الوقوع
ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه فانه يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل
ما ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان للكثرة
مدخلية في حصول العلم بحيث لولاها لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احتراز عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة
عن لوازم الخبر من الامور المتقدمة يقتضي انه اذا لم يحصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا لا سيما
مع ملاحظة ما يذكرونه في نفي تعيين العدد وان المدار بما يحصل منه العلم وهو يختلف لاختلاف المواضع فلا يقتضي
ما ذكر اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا لو اخبر ثلثة بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة وملاحظة صدق المخبرين
وخلو ذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة امر زايد

ولا يعرف

على اعتبار المخبرين كونهم جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد فلو لم يمنع من مدخلية
حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فالاولى ان يقال انه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة وان كان للوازم
الخبر مدخلية في افادة تلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية و
البراهمة وهما طائفتان من اهل الهند اوليهما عبدة الاوثان وقائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما
نافيان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عن امر ماض لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند
والصين والامم الخالية كقوم نوح وعاد وثمود جزما ضروريا من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبه واهية
مثل انهم قالوا اولا انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو محال عادة وفيه مع انه مدفوع بوجود الداعي كما ذكرنا انه قياس مع
الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكروا وثانيا انه لو حصل العلم يلزم اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه ايضا وفيه انه فرض
محال وثالثا انه لو حصل العلم به لحصل بما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد ص وفيه منع تحقق
التواتر فيما ذكروه لاشتراط الطرفين والوسائط في افادة العلم بالكثرة وبخت نصر قد استاصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر
وكذلك النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع ولا يحتاج الى اثبات العدم
واعلم ان ههنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر وعدم وجود المخالف بالعلم
لتواتر فنقول علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع الا من اهل عصرنا وهم لم يرووا لنا عن سلفهم
ذلك اصلا فضلا عن ان يحصل به التواتر وهكذا وان لم يستلزم ذلك عدم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل
من جهته بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبني على عدم بطلان
هذا النقل وكثرة تداول ما ذكر على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك في العصر ولا نقل عن سلف في ضده فيفيد القطع
بعضه وذلك نظير الاجماع على المسألة ولعل في ذلك من باب التواتر فالقطع بوجود البلاد النائية والامم الخالية لنا ليس من
هذا الباب بل من باب التواتر بل الذي يحصل لنا من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا
العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد فتكاثر الواردون المشاهدون لذلك وتظافر واتفق الاخبار حتى حصل القطع فعلى هذا
فاجماع اليهود والنصارى على الخبر او على ملتهم ليس من احد القبيلين اما التواتر فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم
بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالفة من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكرون في هذا الباب
من باب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما ورابعا ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز على الجميع لانه عبارة عن الاحاد
وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع الاحاد فان العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى ذلك من كل واحد والعشرة من حيث انها لها
جزؤها بخلاف الواحد فلا يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب انضمام البعض الى البعض حصوله من كل واحد وذكروا غير ذلك ايضا
من الشبه الواهية الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب كالشبه السوفسطائية المنكر
للمحسوسات فان غاية ما يمكن الجواب الضرورة وهم ينكرونها ولهم شبهات اخر ايضا انما تردان على من قال بان العلم الحاصل من
التواتر ضروري كما هو المشهور وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لانا نفرق
بين وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ولم يكن مخالفين وفيهما مع انهما لا يردان
على القول بكون العلم به ضروريا لا نظريا انه يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم من
كثرة المؤانسة ببعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم عدم المخالف كما ذكرنا في السوفسطائية وانما هو
جهة بحث وعناد **تذنيبات** الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري وقال الكعبي وابو

[illegible]

الحسين

الحسين والجويني وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد الى التوقف في موضع والى التفصيل في موضع
اخر وارتضاه الشيخ في العدة والاظهر عندنا القول بالتفصيل احتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين و
اللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع انتفاء ذلك وايضا لو كان نظريا لما حصل
لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان لا يعلمه من ترك النظر قصدا اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه
اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين
في المتواترات مطلقا نعم يتم فيما يحصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان المتواترات على قسمين قسم منها ما يحصل بعد حصول
مبادئها اضطرارا وبدون الكسب كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود مكة وهند وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق
بالكسب كالمسائل العلمية التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم من اي جهة
كانت او في وجه ولا ريب ان التتبع واستماع الخبر يتدرج في حصول الرجحان في النظر الى حيث يشرف المتتبع على حصول العلم
قبل احظاح المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومنوطة بالحس وان هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يتواطئون على الكذب ثم يحصل له
القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري ان بعد حصول العلم ايضا اذا ذهل عن المقدمتين فلا بد ان لا يزال القطع
ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو ما يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري وان كان ايضا لا ينفك عن
المقدمات لكنها لا احتياج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان مراد المشهور هو ذلك فمرحبا بالوفاق
وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة والدليل على ما ذكرنا من ظاهر كلام سيدنا المرتضى ره حيث قال ان
اخبار البلدان والوقائع والملوك وهجرة النبي ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضروريا من
فعل الله تعالى ويجوز ان يكون مكتسبا من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي وكثير من احكام الشريعة
والنص الحاصل على الائمة فيقطع على انه مستدل عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ ره في العدة و
الظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه ايضا انما هو في القسم الاول من الضروريات ومنشأ التوقف الشك والتامل في ان العلم
يحصل بجعل الله ثم اضطرارا من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات او يحصل من جهة كسب العبد والتامل في المقدمات
من كون المخبرين عدة يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن متفطنا بها حين حصول العلم اذ يصدق ح انا العلم ناش عن
الكسب وان لم يتفطن بالكسب حين العلم اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة الى المطالب التي كانت حاصلة بالعلم الاجمالي او
التفصيلي وانه من اسس اساسا واصل اصلا وقاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك فكلما ترتب عنده
نتيجة على ما اصله بسبب علمه به اجمالا يصدق انه من كسبه وان احتمل ايضا ان يكون مع ذلك القاء العلم في روعه بفعل الله
ويجريه عادته عقيب اخبار هذا العدد من المخبرين ومما ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر ايضا يمكن ان يكون نظريا فضلا
عن ابتداء الامر واما الدليل الثاني ففيه ان العوام والصبيان ايضا لهم معلومات نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون ذلك
من المقدمات ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك والمقدمات العادية
لا اشكال فيها ولا دقة بحيث لم يحصل للعوام والصبيان بل مدار الما زاولوا سائر عيش آدم غالبا على المقدمات العادية
التي بينها اكثر العقلاء والا فلا يجد احدا من غير العلماء والاذكياء يعلم ضره من نفعه وخيره من شره مع ان ذلك مبتني
على قاعدة ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب المنافع والنظري هو ما كان العلم به موقوفا
على المقدمتين لا العلم بهما ويظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا نعيد واحتج القائلون بكونه نظريا بانه
لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين والتالي باطل لانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه الجماعة

لا يتواطئون على الكذب وأجيب بمنع التوقف على ذلك إذ العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب للمقدمتين
لا يستلزم الاحتياج إليه على أن مثل ذلك موجود في كل ضروري فإن قولنا الكل أعظم من الجزء يمكن أن يقال لأن الكل مشتمل على جزء آخر
غيره وما هو كذلك فهو أعظم ومما ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال وأن الحق هو التفصيل وأما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه
في كتابه المستصفى أنه قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى أنه لا يحتاج إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع أن الواسطة
حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى أنه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فإنه لا بد فيه من حصول مقدمتين
أحدهما أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر
إلى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا إلى الشعور بتوسطهما وإفضائهما إليه قال الغزالي فالحق أنه حاصل كلاما أنه ليس أوليا
ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وأنت بعد التأمل فيما ذكرنا تعرف
أنه ليس من هذا القبيل وأن الحق ما ذكرنا من التفصيل والظاهر أن ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذلك نسبه
في بيت القول بالنظرية إليه ولعل مراد الغزالي أنه من باب نظريات العوام فإنهم وإن استفادوها من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا
بهما بكيفيتهما المترتبة في نفس الأمر فكأن الغزالي قسم النظري إلى قسمين وهو في الحقيقة تقسيم للناظرين لا للنظري فكأنه قال
العالم والعامي كلاهما متساويان في النظر فيما نحن فيه ودون سائر النظريات **الثاني** أنهم بعدما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم
قالوا إن هذا المعنى يتحقق بأمور فيشترط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه أمور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع
فأما الأول فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا إلى الحس فإنه في مثل
حدوث العالم لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى أن يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما
لو حصل هناك أكثر من طبقة وإلا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وربما زاد بعضهم اشتراط كون إخبارهم عن علم ولا دليل
عليه بل يكفي حصول العلم باجتماعهم وإن كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين وأقول الكثرة المذكورة التي اشترطوا هنا إن كانت
مأخوذة في ماهية المتواتر فالتعريف محتمل للعدم دلالته على ذلك إذ مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم ضرورة
في الحد فلا حاجة إلى الكثرة فإذا لحصول العلم بخبر ثلثة بسبب ديانتهم وصلاحهم وثقتهم سيما مع انضمام حال نقل الخبر فيحصل العلم
ويصدق الحد على ذلك فيكفي ذلك في تحقق التواتر وإن لم تكن مأخوذة في ماهيته فما معنى قولهم ويشترط في حصول التواتر وتحققه
كون المخبرين في الكثرة إلى هذا الحد إذ ذلك من مقومات الماهية عندهم وإلا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالمتواتر
بعدما أخذوا إفادة العلم بنفسه في تعريفه فإن ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط آخر كما لا يخفى وأيضا
قولهم ويشترط في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة إلى هذا الحد إما أن يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل والاصطلاح
في التواتر فما معنى تقييده بكونهم حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب وما وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة إذ المراد كثرة الجماعة
لا الكثرة مطلقا حتى تشمل الثلثة مع أنه مما ينافي في صدقه في الثلثة أيضا فلا يحسن أن يقال إن الثلثة أيضا كثير وإما أن يراد
بها الكثرة المقيدة بما ذكر وح فنقول إن أريد به امتناع تواطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم
الخبر وعن كل شيء مع أنهم لا يقولون به ولا يلائم تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم من جهة القرائن الخارجة عن لوازم الخبر بل لا بد
أن يحترزوا من القرائن اللازمة للخبر أيضا فالمتواتر هو ما كان إفادته العلم من جهة الكثرة لا غير مع أنه ليس لذلك عدد معين
بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك لم يعين الجمهور للمتواتر عددا خاصا وإن أريد امتناع تواطؤهم على الكذب
مع ملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا إلى أن هذا الشرط محض إدراج قيد الكثرة إذ امتناع تواطؤهم
على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم يفيد العلم فيرجع الكلام فيه إلى البحث الأول وهو أن التعريف محتمل للزوم

البحث الثاني

ردهم

ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لاخراج ما ... وبالجملة كلماتهم هنا في غاية الاختلال فالاولى في التعريف ما ذكرنا سابقا او الذي يحصل من كلام القوم ما يوافق ما اخترنا التعريف الذي اختاره السيد عميد الدين ره في شرح التهذيب قال هو في الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم ... بلغوا في الكثرة الى حد حصل العلم بقولهم واما الثاني فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى ره ووافقه المحققون ممن تأخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من خالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي ص والنص على الوصي فان كل من اشرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه التواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع تخليته عما شغله عن ذلك الانقياد **الثالث** اختلفوا في اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعتبر هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون الاخر وقيل اقله خمسة وقيل اثنى عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر لا دليل عليها او فسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من شرط ان لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد ومنهم من اشترط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط دخول المعصوم فيهم وهو افتراء او اشتباه بالاجماع **تتميم** اذا تكثرت الاخبار في الوقايع واختلفت لكن اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار فيسمى ذلك متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي ع وجود حاتم فقد روي عنه ع انه فعل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا وهكذا وحكي عن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاول يستلزم شجاعته ع وكل واحد من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة للنفس وليس من جملة الافعال التي تتضمنه بل هو مبدؤها وعلتها فالاولى جعله من باب الاستلزام وتحقيق المقام ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني تارك فيكم الثقلين لوجود تفاوت في ساير الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل ان الهر طاهر والسنور طاهر او الهر نظيف او السنور طاهر وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة والثالث ان يتواتر الاخبار بالدلالة على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق وان اختلف الفاظها ايضا مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة من مثل ان يرد في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس بالملاقاة وفي اخر الماء الانقص من الكر ينجس بالملاقاة وفي اخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بل ويثبت ذلك على وجه فيما كان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كما في قولهم ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله ع حين سئل عن التوضؤ في ماء دخلته الدجاجة التي وطئت العذرة لا الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر وهكذا فان المطلوب بالنسبة الى الماء القليل وهو انفعاله امر مستقل مقصود بالذات لا انه قدر مشترك منتزع من امور فان الحكم لمفهوم الماء القليل لا لخصوصيات افراده التي يشترك فيها هذا المفهوم وذلك ايضا اعم من ان يكون الاخبار نصوصا في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطلب اخر ايضا والرابع ان يتواتر الاخبار بالدلالة التضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمروا والاخر انه ضرب بكرا والاخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض الواقعة واحدا فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل العلم بالمضروب وكذلك لو اختلفوا في كيفيات الضرب ومن ذلك ورود الاخبار فيما يحرم عنه الزوجة من الميراث بان

بانا نوجد مانها في الجملة يعني لكن الخلاف فيما نحن بصدد عنه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات

والخامس ان يتواتر الاخبار بالدلالة الالتزامية بكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها مثل ان نهينا الشارع عن التوضي

عن مطلق الماء القليل اذا لاقاه النجاسة وعن الشرب منه اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال منه اذا لاقاه الميتة وهكذا فالنهي عن

الوضوء في عرف الشارع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة ماء القليل بذلك

والسادس ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء تكون ملزومات للازم يكون ذلك اللازم منشأ لظهور تلك الاشياء مثل الاخبار

الواردة في غزوات علي ع وما ورد في عطايا حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقائع بحيث تدل بالالتزام

على الشجاعة والسخاوة مثل ان يذكر غزوة ويخبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدورها بهذا التفصيل والتطويل في

المقام الطويل والكرار مرة بعد اخرى والفرار الا عن شجاع بطل قوي بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا غزوة في احد وفي الاحزاب

وغيرهما فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الاثار وهكذا عطايا حاتم والفرق

بين هذا وسابقه ان الدلالة في الاول مقصودة جزما والاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم الالتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه لا

يكون بيان الشجاعة مقصودة اصلا وان دل عليها تبعا فحصول العلم فيما نحن فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم ادخل كل منها

بالاخر والثاني ان يذكر تلك الوقائع لا بحيث تدل على الشجاعة مثل ان يروي ان فلانا قتل في حرب كذا رجلا وقال اخر انه قتل

في حرب اخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة

ولم يكن ذلك بمحض الاتفاق او مع الجبن او لاجل القصاص ونحو ذلك وكذلك في قضية الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك

الوقائع على النهج السابق هو كلي القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث

المجموع هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا واختلط عليه الفرق بين الجود والعطاء

ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك

الحاصل من الجزئيات في ذلك وهو المتواتر لا لان احادها صدق قطعا بل بالعادة انتهى والظاهر انه فرض المقام خاليا عن وجه

يدل على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقائع على الشجاعة والسخاوة و

لذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كل واحد منها هو الشجاعة

والسخاوة لا فادتها بكثرتها الملكة النفسانية واما قوله لا لان احادها صدق فيعني ان المتواتر في سائر الاقسام لا ينفك

عن صدق الاحاد بناء على المشهور في معنى الصدق والا فيشبه وان كان من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها كما

في الصورتين السابقتين واما في ذلك فلا يستلزم صدق واحد من الوقائع فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم

بالقدر المشترك بمعنى ما هو قدر مشترك في كونه لازما لها وهو الشجاعة والسخاوة من مجموع تلك الواقعات وان لم يحكم

العقل بصدق واحد من الواقعات بعنوان القطع اذ لا مشترك بينهما في الدلالة الالتزامية والقدر المشترك انما يحصل من جميعها

هذا ويظهر من العضدي في هذا المقام انحصار المتواتر المعنوي في الوجه الثاني من الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الاخبار

الدلالة على القدر المشترك بعنوان القطع لا ان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الاحاد ولكن القطع حصل

بمجموعها والاشكال اللازم عليه ان يتنبه على ان ذلك مناقشة في المثال مع ان المثال الذي ذكروه قابل للكلام الوجهين

كما عرفت ادخال الوجه الاول تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدم من الاقسام مشكل وعلى هذا فجميع اقسام المتواتر

يجمعها قسمان احدهما ان يدل احاد الاخبار على شيء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء القطع بحصول ذلك

الشيء وذلك هو ما عدا الوجه الثاني من القسم السادس من الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع احاد متكثرة الدلالة

التضمنية لا الالتزامية كما عرفت

على شئ

علی شیء وکان مقطوعا بها ویمکن ان یمثل للوجه الثانی بالاخبار التی وردت فی نجاسة الماء القلیل بالخصوصیات المعینة من جهة النجاسة ومن جهة الماء معا فان بملاحظة مجموعها یمکن دعوی القطع بانها تدل علی نجاسة مطلق الماء القلیل بل الظاهر ان الحکم کذلک ولو کان الحکم بالنجاسات المخصوصة کان واردا فی مطلق الماء القلیل کما هو مضمون بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ینفع مع خصوص الحکم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذکروه فی تعریف التواتر من اشتراط کونه منوطا بالحس فان ارادوا اندراج المشترک المعنوی فی التعریف فلابد ان یراد ان المتواتر هو ما یکون نقل المخبرین منوطا بالحس وموجبا بنفسه العلم بذلک المحسوس او بالقدر المشترک بین الاحاد الموجود فی ضمنها الذی هو غیر محسوس فی نفسه وان عرض له المحسوسیة بسبب وجوده فی ضمن الفرد او بلازمه سواء کان فهم اللزوم من جهة کل واحد من الاحاد او من مجموعها ولعل هذا یندفع الاشکال الذی اورده المحقق البهائی علی الاجماع المنقول بالخبر المتواتر کما اشرنا سابقا فیکون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبیل اصل الاجماع وفهم اتفاق آراء الکل ومطابقة ارائهم لاقوالهم فکما ان هناک الاقوال محسوسة ومطابقة الاراء مدرکة بالعقل فکذلک فی الاجماع المتواتر والخبر المتواتر بالمعنی الاخیر ویمکن ان یوجه فی الوجه الاول من الوجهین ان العلم یحصل فی محسوس من الافراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها الذی دل علیه کل واحد من الاحاد فیحصل للسامع کذلک فیما قبله

قانون خبر الواحد هو ما لم یبلغ حد التواتر کثرت رواته ام قلت وقیل ما افاد الظن ویبطل عکسه بخبر لا یفید الظن والمستفیض ما زاد نقلته علی ثلاثة کذا ذکره ابن الحاجب وعزره العضدی وقال التفتازانی فی تفسیره ای خبر لا یفید العلم اصلا او افاد بالقرائن الزائدة قال وعلی هذا لا واسطة بین الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفیض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة یفید بنفسه العلم واحترزوا بالتقیید بنفسه عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة عما لا ینفک الخبر عنه عادة کشق الثوب والصراخ والجنازة فی المثال الاتی فظهر ان مدخلیة القرائن الداخلة فی حصول العلم لا تضر بکونه متواترا وان کان للکثرة ایضا مدخلیة فی حصول العلم فان کان خبر الواحد بقرینة المقابلة هو ما لم یبلغ حد التواتر یعنی لم یکن مما یحصل العلم به من جهة الکثرة فیکون له فردان فرد لا یثبت به العلم اصلا وفرد لا یثبت به العلم من جهة الکثرة وان حصل من جهة القرائن الداخلة او الخارجة اذ لم یقم دلیل علی امتناع حصول العلم بخبر الواحد بملاحظة القرائن الداخلة کما سنذکره او الخارجة کما هو مختار الاکثر فعلی هذا فالخبر الواحد اقسام کثیرة منها ما یفید القطع من جهة القرائن الداخلة ومنها ما یفید القطع من جهة القرائن الخارجة ومنها ما یفید الظن ومنها ما لا یفیده ایضا وعلی هذا فالمستفیض یمکن دخوله فی کل من القسمین فیکون قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدی فاذا لم یبلغ الکثرة الی حد یکون له فی العرف والعادة مدخلیة فی الامتناع من التواطؤ علی الکذب مثل الثلاثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم من جهة القرائن الداخلة فهو مستفیض قطعی وان زاد علی المذکورات بحیث یمنع التواطؤ علی الکذب مثل هذا العدد فی بعض الاوقات ولکن لم یحصل فیما نحن فیه فهذا مستفیض ظنی ویمکن الحاق الاول بالمتواتر علی وجه مر الاشارة الیه من القول بکون خبر الثلاثة ان کان قطعیا متواترا والحاق الثانی بخبر الواحد ویمکن جعلهما قسمین من خبر الواحد علی ما بینا من جعل خبر الواحد اعم من الظنی وبالجملة کلام القوم هنا غیر محرر ویرجع النزاع الی ان خبر الواحد الخالی عن القرائن الزائدة هل یفید العلم ام لا وعلی الاول فهل هو مطرد ام لا وعلی الثانی فهل یفید العلم مع القرائن الزائدة ام لا ففیها اذن اقوال اربعة واعلم ان القول بافادة العلم مع قطع النظر عن القرائن الخارجة والداخلة فی خبر غیر العدل لم یعهد من احد منهم وکذلک اشتراط العدالة فی الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة ومحل نزاعهم غیر المحفوف بالقرائن الخارجة مخصوص بخبر العدل وفیه ابهام فلنقدم الکلام فی خبر العدل الخالی عن القرائن الخارجة فالمشهور عدم افادته العلم مطلقا وذهب جماعة من العامة الی انه یفید العلم مطردا وذهب قوم الی انه یفید غیر مطرد وهذا الظاهر

لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة القرائن اللازمة للخبر التي لا ينفك عنها عادة وان لم يكن هناك قرينة خارجية اذ قد عرفت ان اعتبار القرائن الداخلة لا يخرج عن تعريف الخبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد كما هو مشاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا وما استدل به القائل بالاطراد في خبر العدل من انه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ وَإِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ والتالي باطل للاجماع فالمقدم مثله فهو باطل لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع والمنع يتعلق النهي بالعمل بالظن في الفروع وانما هو في الاصول كما سيجيء واحتج الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه لو حصل بلا قرينة بعنوان خارجية لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب شيء اخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو حصل العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثله اذ نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القرائن الداخلة انه اذا فرض هذا مثل الخبر في موضع اخر لم يتفاوت فيه القرائن المذكورة ايضا يفيد العلم فان لا بد من عدم الاطراد عدم الافادة في مثل ذلك الموضع ايضا فهو ممنوع وان اراد في جميع افراد خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف الموارد كما صرحوا به فكلما ارادوا من الاطراد وجريان العادة في المتواتر فليرد نظيره فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بان دعوى الملازمة لغو اذ لو كان عقليا لثبت الاطراد بالطريق الاولى واراده نفي كون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك يأباه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب وقيل ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا عدم العلية والترتب العقلي مفروغا عنه فغرضهم ان الامر هنا منحصر في كون الترتب عاديا او كونه بسبب جريان عادة الله به ومقتضاه الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب فان الحصر بالنسبة الى محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد ونحن لا نقول به في كل خبر عدل فنمنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض متحقق كما مر نظيره في شبهة السمنية في المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى حصول العلم بخبر بسبب القرائن الداخلة واخر بنقيضه ظهر ان احدهما اخطأ في دعوى العلم وكذا لو ادعى اولا حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر اخر فقول ان ذلك جائز بالضرورة بل واقع ان اراد مجرد صدق خبر عدلين في طرفي النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم بشيء لاحد بخبر بسبب القرائن الداخلة ولاخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطأ في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير محصور وعن الثالث ان اراد ما لو حصل العلم به للمخالف ايضا فلا ريب ان المخالف له مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه باطل قطعا وان اراد ما لو لم يحصل العلم به للمخالف فهو كما ذكره من جواز المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشيء ولا يحصل لاخر وكل مكلف بما حصل له واعلم ان الدليلين الاخيرين في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانه يحصل بذلك العلم بصحة الخبر ويعلم بموت الولد وجدانا ضروريا لا يعتريه شك وريب بل قد يحصل من دون ذلك واما ما اورد عليه من التشكيك ومنع العلم اذ لعله غشي عليه فافاق او مات ولد اخر له فجأة واعتقد المخبر انه المشرف على الموت وفيه انها احتمالات غير قادحة لا تنافي العلوم العادية مع انا نفرض الواقعة بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات وكذا ما قيل ان ذلك العلم لعله من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل

تعرض

اللبن

اللبن من الشك ونحوهما فان القرينة قد تستقل بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة القرائن اذ لولا الخبر لجوز موت شخص آخر والحق ان امكان حصول العلم بديهي لا يقبل التشكيك واحتج المنكرون بالوجوه الثلاثة المتقدمة والجواب عنها يظهر مما ذكرنا ثمة فلا نعيدها ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية لم يقع في الشرعيات اقول امكان حصوله للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين القاربين من عهد الائمة مما لا يمكن انكاره وكذا المحفوف بالقرائن الداخلة واما في امثال زماننا فلم نقف على خبر من اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ ره في اول الاستبصار من القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب او السنة والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب احدى تلك القرائن فهو الخبر المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسئلة انما هو الثاني لا الاول فاخبارنا اليوم كلها ظنية الاسناد ومخالفة الاخباريين في ذلك ودعويهم قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد **قانون** اختلفوا في حجية خبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم بصدقه في نفسه وبصدق مضمونه وان كان نصا في الدلالة وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقته لدليل قطعي ولم يتعرضوا هنا للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كونه ظاهرا لا نصا وخلافهم في هذا المقام ايضا ليس فيه بل النزاع في جواز العمل به هو النزاع في جواز العمل بالظن مط واما الخبر الذي كان ظنيا في نفسه قطعيا بمضمونه فخروجه عن البحث ظاهر فانحصر البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون معا والحق انه يجوز التعبد به عقلا اذ لا يلزم من تجويز العمل به محال او قبيح بلا خلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة وتبعه جماعة من الناس تمسكا بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم لجاز عن الله تعالى ايضا والجامع كون المخبر عادلا في الصورتين وفيهما ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان للمحرمات مثلا قبحا ذاتيا وكذا الواجبات وبالجملة فيه شيء لكونه سما او موجبا للفساد في العقل او الجسم كالخمر والميتة الموجبين للفساد وظلمة القلب وتلك خاصيتهما ولا تزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك المفسدة فتجويز العمل به مظنة الوقوع في المهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم عن اسواق المسلمين وحكم بحله وان لم نعلم كونه مذكى وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فعلم من ذلك انه تدارك هذا النقص من شيء آخر من الشرايع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وساير التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد بهذا الجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب ان يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب في الواجب وبعنوان الاستحباب في المستحب وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مذهب جمهور المتأخرين خلافا لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافا للجماعة حيث انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه **الاول** قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة انه تعالى علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المط او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط الا ان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم اصلا او جاءكم خبر عدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وفيه اولا ان ظاهر الاية ان جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ بخبر الفاسق وثانيا ان المراد

بالتبين

بالتبين والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق والثبات والقرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانه قال لا تقبلوا خبر الفاسق فالمفهوم
يقتضي عدم وجوب تبين حال الخبر الفاسق لا خبر العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان
مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث يشمل عدم خبر اصلا او مجئ خبر عادل فتاليه لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل ما لو لم يكن
هناك خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع ان في ذلك خروج عن
حقائق الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار اليه وقسمة المنطقيين
الى الموجبة الموضوع والمنتفي الموضوع لا توجب كونه معنى حقيقيا لها او عرفيا والكتاب والسنة انما وردا على مصطلح اهل اللغة
والعرف لا مصطلح اهل الميزان فالاولى التمسك بمفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام
كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان تصحيح مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى ان حجية مثل هذا المفهوم لو سلم
اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي ثم لو جعل معنى الاية ان كان المنبئ فاسقا فتبينوا الصادق ذلك من باب مفهوم الشرط
وهو خلاف الظاهر وكيف كان ففيه الاستدلال بالاية وايراد الخدشة في الاستدلال بها بان المفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل على جواز
العمل والمقصود اثبات الوجوب ولا وجه لها لما اشرنا اليه من معنى الجواز ولعدم القائل بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب
سيجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالمفاهيم وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول
وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق فيهما وستعرف في الثاني ايضا وقد اعترض ايضا بان سبب نزول الاية ان رسول الله ص بعث
وليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب الى ديارهم ركبوا مستقبلين تحببا به فظنهم مقاتليه فرجع واخبر رسول
الله ص بانهم ارتدوا فنزلت الاية وايضا التعليل بقوله ان تصيبوا الى اخره انما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخبر والمقصود
اثبات حجية مطلق الخبر والاول مردود بما حققنا سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق وبنبأ نكرتان على العموم كما لا يخفى
اذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق معرض لمثل هذه المفسدة العظيمة
لا انه كان مطلقا وفي جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة مع ان في ذلك ايضا يفيد المطلوب اذ مفهومه يقتضي
عدم التثبت في مثل هذه الواقعة وغيرها لخبر العادل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل
لا يصح في مورد نزول الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل مطلقا ففيه هذا فان النكتة
في ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد وتعييره عليه والا فكان يكفي ان يقول ان جاءكم احد ونحوه وفيه ان عدم جواز العمل بخبر
العدل في الردة لا يضر بحجية المفهوم لامكان التخصيص بمعنى اخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعيير هو التعرض
والتعيير فالعدول عنه بعد تركه وذكر مثل احد ونحوه يدل على ان في ذلك نكتة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد
في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه اخر بخلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل اصلا فكانه اريد ان جاءكم فاسق بخبر ولو كان بخبر في الارتداد
فلا تقبلوه اصلا لا منضما ولا منفردا الا مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فقط واما في الردة
مع انضمام الغير **الثاني** قوله تع فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا
إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ وجه الدلالة انه تع اوجب الحذر عند انذار الطائفة للاقوام وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف
لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدم الدلالة بل الظاهر ان الفرقة يطلق على
الثلاثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا ولا ينافيه ضمير الجمع في قوله تع ليتفقهوا في شموله للواحد ايضا لانه عبارة
عن الطوائف ثم لا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الانذار من جميع الطوائف لصدق حصوله بانذار كل واحد منهم كل واحد من الاقوام
ثم يصدق حصوله بملاحظة كل واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود اثبات حجية خبر الواحد لا حجية مجرد خبر رجل واحد

مع انه

مع انه لا قائل بالفرق بين جانب السمع وامّا دلالة الآية على وجوب الحذر فلان الظاهر المستفاد من كلمة لولا ايضا على وجوب النفر وتعليل
النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار ومن المستبعد جدا وجوب الانذار وعدم وجوب اطاعة المستمع بل التدبّر
وجوب الاطاعة للمنذرين والمشهور في وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من اخراجها عن ظاهرها واقرب مجازاتها
الطلب الذي هو معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيناه في مبحث الامر وقيل ان اقرب مجازاتها مطلق الطلب ويحمل على
الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له فيجب والا فلا يحسن وقد يرد بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان
المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص
اقول نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى انه يستحب الحذر عما انذر به بخبر الواحد بمعنى العمل بمدلوله مطلقا فانه قد يكون خبر
الواحد دالا على الوجوب ولا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يستحب ان يعمل بهذا الواجب وكذلك لا يصح حمل الطلب
على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظن فان معنى استحباب
الحذر عن الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب على معناه مع بقاء الوجوب
الحقيقي مما لا يتصور له معنى محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري والمفروض انه لا يتصور له فرد آخر
ح سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا لظاهر الآية او الاجماع او غيرهما
والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه امّا يعتبر مفهوم الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كليين فيقال ان المكلف
مخيّر بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسألة بالخصوص من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل
على مقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسألة حكم من الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته
ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم وامّا يعتبر الاصل الخاص في مقابل الخبر الخاص مثل ان يقول الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب
الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلا فيقول ان المكلف مخير بين ان يعلم نفسه بريئة عن هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة
بمقتضى مدلول الخبر وعلى الفرضين لا يصح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب التخيير في
الرجوع الى المجتهدين المخالفين في الرأي او الى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير فيها بين الصورتين
انما هو في حال الاضطرار وادّشا نظر بين العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في شيء من
الصورتين كون خصوص احد الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن لما لم يتعين ولا سبيل الى العلم فرخص لنا الشارع
ح الى الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم فاما فيما نحن فيه فليس كذلك اذ هو انشاء الحكم الاولي حين حضور الشارع والاصل الثابت
بالعقل والشرع متيقن الثبوت من الشرع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب
التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير الذي دلنا عليه الالجاء والاضطرار حين جهالة الحكم وهذا
التخيير قد يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد والاول انما هو من باب المسائل
الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه برجحان الحذر المستفاد من الآية على ما يتوهم عليه لما قيل انما هو من باب المسائل
الفقهية المستنبطة من آحاد اخبار الآحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر عن دلالتها على الوجوب مثلا يعني اذا
عارض خبر الواحد للاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد فهو معنى التخيير في المطلوب بخبر الواحد بين
الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب والجامع اثباته على سبيل الوجوب كما توهم فهذا اخراج للخبر عن مدلوله الحقيقي و
اما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم دليل آخر رافع للاصل الذي هو
من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى يستلزم التخيير واختيار احدهما فانا لا نعتقد بجواز

العمل

العمل بالاصل قبل الفحص عن الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد
جواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف فكل ما يجوز استخراج
الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل مقدمة الواجب فيجب الاتيان به فلا معنى للاستحباب فان قلت نعم ولكن نقول على استنباطه من الاصل
ايضا فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترطوا الفحص
في جواز العمل باصل البراءة الاستقراء والتتبع بل الوجوب في ذلك في العام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يمكن القول بالاستحباب مع انه
لا دليل على الاستحباب في ذلك بقي الكلام في تأويل كلمة لعل بناء على ما اخترناه واثبتناه في محله فيمكن جعلها من باب اللام
في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا بان يكون استعمالها بتبعيته فيشبه حصول الحذر في الاطاعة مرة وعدمها اخرى اما من جهة نفاذ الانذار
بالقطع والظن او المخبرين بالصدق والكذب او المستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجي لان المترجى قد يحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة
لعل لذلك ويمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين فانهم مترجون لحصول الحذر وما يقال انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند الانذار
وهو التخويف فهو اخص من المدعى مع الفرق بعدم القول بالفصل وبانه يثبت بذلك غيره بطريق الاولى اذ اثبات الحرمة والوجوب
اصعب من الكراهة والاستحباب للمسامحة في دليلهما دون الاوليين ولموافقتهما للاصل وكمال مباينة الاوليين له وقد اعترض على الاية
ايضا بان مقتضى الاية وجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب بانه مخصص بالدليل والاولى ان يقال ان المراد بالفرقة
في الاية الجماعة العظيمة التي يحتاج الى مسكن مستقل مثل بني حرب وبني اسد ونحوهما لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب
الكفائي في الكل واعترض ايضا بامكان حمل التفقه على التفقه في اصول الدين وهو ايضا بعيد لان المفهوم منه في العرف هو
الفروع مع انه لم يتعهد به على اهل الفرقة لاستقلال العقل فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين في
اتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان واعترض ايضا بان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة
الاحكام فلا يدل الاية الا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن المبحث وهو اتفاقي واجيب بمنع ثبوت كونه حقيقة
في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله مع انه
مستلزم لتخصيص القوم بالمقلدين وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من التفقه والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر فهذا
كلام مبني على المشهور في تفسير الاية واما على التفسير الاخر وهو ان يكون المراد بالطوائف المجاهدين وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين
فيمكن توجيه الاستدلال ايضا بملاحظة ما سبق كما لا يخفى **الثالث** قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى
الاية فان المنقول عن النبي والائمة عليهم السلام ايضا من الهدى ويظهر وجه الاستدلال مما بيناه سابقا من التبادر فان الظاهر وجوب اظهارها
انه يجب على السامع الامتثال به فتأمل **الرابع** اشتهار العمل بخبر الواحد في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وعمل الصحابة عليه من غير نكير وذكر الخاصة
والعامة وقايع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة بما يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه بل كان صلى الله عليه وآله يأمر به ويجوزه
حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار عدد التواتر وكذلك اصحاب الائمة ومن يليهم
من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار الآحاد وتدوينها وضبطها والتعرض لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها
وتقرير الائمة عليهم السلام على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فليراجعها من ارادها في مظانها
بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة المترددين عندهم السائلين عنهم كانوا يأخذون الخبر و
ينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ومع ذلك كان ائمتهم مطلعين على طريقتهم ويقررونهم
على ذلك واحتمال ان كل ذلك كان من القرائن المفيدة للعلم مما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم فيحصل من جميع ما ذكرنا
اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع منهم على الجواز فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل امره وصرح بالاجماع

الشيخ

الشيخ في العدة حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا
عن النبي او احد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر
لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به
والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم
لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف
واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد
النبي ومن بعده من الائمة الى زمان الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه
الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف
عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله
على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرءوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه
ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى
ما اردت نقله وقال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار
الآحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى
واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه ان المخالف انما هو السيد ومن تبعه بعده ومن ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق
على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول والائمة ع ولاحظ الاخبار الدالة على ترخيصهم في
العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتخالفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف
والعادة وجميع ارباب العقول بل بناء العالم واساس عيش بني آدم غالبا كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة ومما يستبعد
من انه لو كان العمل بخبر الواحد جائزا وواقعا في زمان الائمة ع لم يخف على مثل السيد مع قرب زمانهم وكمال فطانته واطلاعه
فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا
وكان المنع من العمل بخبر الواحد طريقة الائمة ع ومذهبا لهم لصار شايعا من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ رحمه الله حتى
ادعى اجماعهم على جواز العمل بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ومن تبعه لما بينا ولما سنبينه انشاء الله **الخامس** الادلة
الدالة على حجية ظن المجتهد في حال غيبة الامام ع من امثال زماننا المتباعد عن زمان الائمة ع واعلم ان ما تقدم من الادلة انما
يدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من النبأ والانذار وهو المستفاد من الاجماع الذي نقلناه واما حجية ما يفهم من لفظ
الخبر والظن الحاصل من جهة دلالته وان هذا المظنون هو المراد او غيره مع تفاوت في ذلك بحسب افهام الناظرين والمعاصرين للائمة
والمتباعدين فهو محتاج الى دليل آخر من اجماع على حجية امثال هذه الظنون او غيره من الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا — مقالة
فهذه الادلة دلالتها على حجية خبر الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد ولا تشمل جميع الازمان والاوقات بل هي انما تتم في امثال
زماننا وتدل على حجية مطلق الظن وهي حقيقة ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدليل في مقابل قول من لا يجوز
العمل الا باليقين او بالظن الذي ثبت فيه الرخصة من الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو الاول ولعل
وجه نزاعهم في خبر الواحد واستدلالهم على حجيته انما هو لاجل اثبات حجيته بذاته من قبل الشارع لتتم حجيته في زمان امكان العلم
ايضا ولاجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصا كالقياس لاجل ما ادعاه السيد من الاجماع على الحرمة كما سيجيء والا فهذه الادلة
على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم في جواز العمل بخبر الواحد وكذا استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهم

الاخباريون

الاخباريون من المنع وعلى هذا اضرب سائر المقامات التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة
واستصحاب حال الشرع وغيرها ثم الادلة على ذلك من وجوه ولنذكر اولا ما تمسكوا به على استنباط حجية خبر الواحد منها الاول
ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير الضروريات غالبا ولا ريب انا مشاركون لاهل زمان المعصوم
في التكاليف ولا يخفى في غير ما علم ضرورة او اجماعا او حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا
الظن وكذا اصل البراءة والضرورة والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها شيء يعتد به في الفقه غالبا بل هي انما تثبت بعض
الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيلات وعلى هذا ينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم التكليف بما لا يطاق ويندرج
في ذلك الظن الحاصل من الخبر الواحد فانه لا فارق بين افراد الظن من حيث هو فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره فيجب متابعته بلا
معارض لكونه اقوى بل الظن انما هو من جهته وما لحظ القوة والضعف انما هو مع ملاحظة كل منهما على حدة لا مجتمعا وقد اورد على
ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها لا من حيث
انها ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة لا انها ظن بل للاجماع على حجيتهما وفيه ان حجية ظواهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم
معلوميته فقط لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا يخفى على المطلع والاجماع على اعتبار البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول
الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه وقد اورد على هذا الدليل ايضا ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز
العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكروه لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم
به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف
علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب
على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاه حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم
العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا
ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى
الاصل المذكور واما فيما لم تكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما
قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيد لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت
خصوص الجهر والاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا اقول وفيه نظر من
وجوه اما اولا فلان قوله وما لم يحصل العلم به نحكم فيه آه ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه خلاف المفروض
وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي فقط فان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن
بالاتيان به او بما يأتي بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فان قيل لا نم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال
زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات والتقريب قلنا التكليف بغير الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في
الصلوة والحج كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها او مطلق سمي الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة
تلك التفصيلات الا بالظنون وايضا الضروريات مع اجمالها غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بتفصيلها فالحكم بين المسلمين
وقطع الدعاوى ثبت وجوبه مثلا بالضرورة او بالاجماع لكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي يشتمل عليها كتب
الفقهاء غاية الامر حصول القطع في كيفيته بان البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر و
التميز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجل او امرأة او واحد او متعدد او يشترط فيه العدالة ام لا وان العدالة اي شيء وبأي
شيء يثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من استنبط الفقه قليلا فضلا

من المدرب

عن المسائل فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام فمن قال انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع
في تحصيل الفقه فقد بقا على ولعله رحمه الله هنا في مقام المجادلة والتدقيق في نفس الدليل وانت خبير بانه لا وجه له واما ثانيا فلان
قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا اه هذا اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان
الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا
كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان اليقين
يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح بخلافه وان
اراد الحكم الظني كالمشهور كما هو الظاهر سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد
من ظواهر الاخبار والآيات لو لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه نم بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الواحد اذا حصل من خبر الواحد ظن
اقوى منه واما ثالثا فلان قوله ويؤكد ذلك او يرد عليه انها عمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في
الفروع وشمولها لعموم ما دل على حجية ظاهر القرآن لما نحن فيه ممنوع لانه ان كان هو الاجماع فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو دليل الا
الظنون الحاصلة من الاخبار وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام في الاسناد الى بعضها واما رابعا فلان قوله اذ نحكم بجواز
تركه بمقتضى الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة يقيني ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب
لا ثالث لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك واصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا
من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فلا يدل على هذا المعنى فترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما
بسبب الاصل ان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي وهو لا يتم الا بترجيح اصل
البراءة على الاحتياط فهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين
واصل البراءة لا ينفي الا المنع عن الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر
فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة لا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون
الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب ثم يجعل ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على
الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما المناسب لجلالته من امثال هذا ان يقول في نجاسة عرق الجنب من الحرام مثلا ان خبر
الواحد الوارد في ذلك او الاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجة فيه والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب فالجواب عن ذلك
يظهر مما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح وبما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية
والاخفات على ما فهمه والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان
القطعي الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة قوله واما فيما لم تكن فيه وعمدة اه ان اراد ان هذا التخيير
الذي هو مقتضى اصل البراءة في مقابل الدليل الظني وهو مقدم فهو في محله اذ بعد ما لاحظنا تعارض دليل القولين لا يبقى في مقابلهما
اصل البراءة حتى يقال انه ظني ولا نعمل به بل يرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله هو ادلة التوقف
والاحتياط وهو لا يقول به والمستدل ايضا لا يقول به وان اراد ايضا ان هذا التخيير انما هو في العمل بانهما اختار من القولين وعلى فرض
اختيار كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر فان المفروض ان القول بالتخيير
في وجوب الجهر ووجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما لا ان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوب
احدهما بعينه باصل البراءة فيفيد ثبوت التخيير ايضا بل يثبت حكم جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين غير التخيير في اختيار
احد المدلولين ليكون تخييرا في اصل المسألة كما مر الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا ظهر انه لا مناص عن العمل بالظن وانه حجة

الاجماع

الا ما صرح الشارع بحرمته وبثبت حرمته من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن والمعتبر هو الرجحان في
النظر فاذا حصل الظن بمدلول الخبر الواحد اكثر مما دل عليه الاصل البرائة وغيره فيقدم عليه في ذلك الا من قبيل ما نص الشارع باعتبار
من الظنون كشهادة العدلين ونحوها فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين ولا يعتبر بذلك لان الشارع جعل كل شاهد
من حيث انهما شاهدان مناط الحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى الاقرار ونحوهما **والثاني** انه لو لم يجب العمل بالظن
لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ذكره العلامة في النهاية وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى
الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله او العمل
بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى حسنه في فاعله المدح او الذم لا بمعنى كونه اليق في المصلحة الذاتية
الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجوح في كتب الترجيح بالمرجح وترجيح المرجوح المصطلحين عند نزاعهم في ان الترجيح بلا مرجح محال
وخلافه وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة المراد ان الفتوى او العمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى او العمل بالراجح حسن ووجهه ان
الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك القبيح والحسن واورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء و
العمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء
على المفتي فيما نحن فيه ممنوع اذ الاخباريون الذين يعتد بقولهم في انعقاد الاجماع مخالفون في ذلك ويقولون بوجوب التوقف او الاحتياط
عند فقد ما يفيد القطع اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل الاول فكما انه افراط فهذا تفريط واذ
قد ابطلنا العمل باصل البرائة ثمة فبطلان التوقف او الاحتياط هنا اولى فانا نقول اولا توجيه العمل بالمقطوع به في الفرعيات
اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الايات مع ان ظواهرها ليست بحجة عند الاخباريين ليست الا ظنونا مع ان الظنها اصول
الدين سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعويهم ان الاخبار قطعية وانهم يعملون بالقطع في غاية الوهن فان غاية الحجة الاخبار
في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها الموجبة لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه
سابقا وسنشير مع انه لا دليل على حجيتها اذ الايات على فرض تسليم دلالتها فهي من ظواهر القرآن وقد عرفت حالها مع ان آية
النفر ظاهرة في التفقه وآية النبأ معللة بما علل ولا ريب انه اذا وجد ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة
فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على حجيتها مط وفي جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هنا ظن اقوى منه لا يمكن ثبوت الاجماع
على جواز العمل بها في زمن الصحابة والتابعين يكون في ثبوته مط لعدم القول بالفصل الا انا نقول اولا لم يعلم الاجماع على عدم القول
بالفصل بل بعضهم منع عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول بعد فرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما
هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند المجمعين من جانب القول بالحجية هو الايات والاجماع وقد عرفت حال
الايتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول ولا معنى للتمسك بعدم القول بالفصل لاحد شطري الاجماع المركب
اذ تحقق ذلك الشطر انما هو بهذا الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر فليفهم ذلك وبالجملة عدم امكان القطع
في الفقه في امثال زماننا غالبا مما لا يجوز انكاره في غير الضروريات والضروريات لا تكفينا كما اشرنا وايضا العمل بالتوقف
او الفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم ففيه ان تلك
الاخبار لا تفيد القطع كما بينا لعدم تواترها معارضة بما دل على اصالة البرائة ولزوم العسر والحرج لو فرض ترجيح تلك الاخبار
عليها فلا ريب انه ترجيح ظني ايضا مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما لو دار المال بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط
اعطاؤه باحدهما دون الاخر او كان يتيم بينهما فان قلت انا لا نتعرض للمال في العمل ولا نحكم به لاحدهما في الفتوى قلت انه قد
قد يوجب التلف فكيف يجوز بان نقول ان الله تعالى رضي عنك بذلك او اي شيء دلك على انه دليل هذا العمل قطعي وانه لا

اخبار

ولا يجوز العمل بها لعدم الدليل والاجماع والتقليد فلا دليل على الوجوب الا الاستفتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه على الوجوب لا نسلمه

بحی

لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى وترك العمل ايضا يحتاج الى الدليل فلعل الله يعذب على عدم الافتاء
وجواز العمل بالظن لم يثبت من ادلتها بحيث لو ارى لصرف المظنون في الافتاء ما لا يتم وتعطيل الامر والتزام العسر والحرج فلنات
بمثال من جهة التقريب فنقول ان المشهور بين اصحابنا ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال جدهما نصيب من يتقرب به فالثلثان
لاولاد الابن والثلث لاولاد البنت خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد فيقسمون بينهم للذكر مثل حظ
الانثيين ثم المشهور بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ
الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا الا الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلابد ان يوقف المال ويهلك الايتام من الجوع و
والتمسك بالاخبار الواردة في ان كل رحم يرث نصيب من يتقرب به لا يعطي الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب قبيلة الذي به ولا يعطي
كيفية القسمة بينهم بانفسهم والعمل بعموم اية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد ومن تبعه فهو انه يوجب الرجوع الى قول
السيد في الاصل والفرق في نفسه ثم لكون الاولاد حقيقة في ولد الصلب انما هو ظاهر اية ولا حجة فيه عندهم فلابد للاخباري هنا
من ثبات دليل فلو حل جواز التوقف في الاحتياط وارشادهم الى ما يناسب الاحتياط اذا كان الفريقان كلاهما ايتاما صغارا فقراء
لا حيلة لهم في المعيشة الا اخذ مالهم وبالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على احكامه وعاشر الناس ولاحظ وقايعهم المختلفة
ومقتضياتهم المتناقضة وتتبع الادلة ومؤداها وتأمل فيها حق التأمل وميزها حق التميز وعرف الفرق بين زمان المعصوم
وغير زمانه يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض كلام بلا محصل ولو فرضنا في مسالة قيام الشهرة في احد طرفي المسالة وخبر واحد
في الطرف الاخر من دون عامل او مع عامل نادر وقلنا للاخباري انه ثبت ان ادلة حجية خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل
بالشهرة فان قال لا اقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل اتوقف واحتاط فاقول كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول لك هنا كلاما
هو بمنزلة الميزان للعاملين بالظنون في امثال ذلك وهو ان العاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار الفعل والترك في كل ما
يريد ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن مساورة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن
النجاسات فان الاحتياط من النجاسات حسن لكن الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ادى هنا
مقام ضده ايضا حسن بل احسن وكذلك الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف واغاثة الملهوف ورفع المفاسد وقطع
التداعي بين الناس والاصلاح بينهم ايضا حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسالة وتردد امرك بين ان تحكم فيها بما
ادى اليه ظنك وان تحتاط فكما تحتاط في الفتوى والعمل بالظن من جهة ما دلت عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل
بالظن وبعد ذكرها انتشط من الدخول فيه فتذكر ايضا ما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة على اقامة المعروف والاصلاح
بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان التسبب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط
من ان يكون ذلك من جهة الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان قد يصير على الناس الحاحا منه تنسكا لاجل تغرير الصلحاء والعباد الا
ترى انه يوسوس في احكام النجاسات وفي العبادات الى ان يبطل الاوقات منها دائما من طاعة الله ولا يتعرض لهم الا امر الاكتفاء في الاجتناب
عن المحرمات الثابتة وحقوق الناس وغيرها وترى الوسواسيين يجتنبون عن الطاهر اليقيني بسبب احتمال غير بالنجس ولا يتحاشون ابدا عن اكل
لحوم السوق مع ظهور ان اكثر القصابين مما لا يعتمد على دينهم وتقواهم بل ولا يدرون كثير منهم مسائل الذبح والتذكية فلعل اكل
لحم الميتة غالبا وكذا لا يجتنبون عن اكل السكر بل ولبس منسوجات اهل الكفر مع ان الغالب انهم يلاقونها بالرطوبة وكما ان عدم التنزه
عن النجاسة يوجب الهلاك فكذا اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص فربما يظهر للفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل الامر
عن الدخول في احكام الدماء ويغفل عما ذكره الله تعالى بان في القصاص حيوة وعن النظر الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع
الالم وان تركه ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم متاخما للعلم بل يصير بحد العلم

العادى

العادي و لا يجري على فتوى القضاء فان سئلت عن ذلك يجيب بانه يخاف الله عن سوء الحساب وان تفحصت حاله لا تجد بعينه باطناً
وصفاته جميعاً اكثر مما ظهر لمن حقيقة الامر فكيف بصير الفرع زائداً على الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط
اعاذنا الله من الميل الى الهوى ومتابعة النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تغتر بما نهيتك عن التزام الاحتياط وتجنب ذلك
سبباً للمسامحة في الدين والمساهلة في الفتوى فان ذلك ايضاً من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصاد وبذل
الجهد والوسع ثم العمل على مقتضاه **الثالث** ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب ورد
بمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لانا نعلمنا بوجوب نصب الدليل لا لة من الشارع على ما يوجد التكليف به يؤمننا الضرر عند عدم الحكم
مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان يقال انه يخرج بالاجماع لان الدليل العقلي لا
يختلف بحسب مظانه ولا بد ان يكون مطرداً وربما يمنع وجوب دفع هذا الضرر المظنون بل هو اولى بالاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم
في العقليات الصرفة المتعلقة بامور المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل لا يستقل بفهم حكم العقليات دون النقليات
اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر الطريق في معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بان يبقى الاصل
براءة الذمة من هذا التكليف او فيما ظنه حراماً او واجباً فيظن ان الله تعالى يؤاخذه على مخالفته وظن المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلاً
ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من السند فيه ان وجوب نصب الدلالة الدالة بعينه بالخصوص على الشارع ممنوع وهو اول الكلام الا ترى ان
الامامية تقول بوجوب اللطف على الله تعالى ونصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ودفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة
المعروف ومع ذلك مخفي عن الامة وان كان بسبب ظلم ظالميهم وكان المجتهد منصوباً نائباً بالعقل والنقل وكان اتباعه واجباً كاتباع
فكذلك ظن المجتهد بقولهم ودينهم وشرايعهم منصوباً نائباً عن يقينه بها وكما كان يجب ان يكون الامام عارفاً بجميع الاحكام بحيث لو احتاج
الامة اعلمهم بها وان لم تكن محتاجة بالفعل اليها فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد لجميع الاحكام بقدر طاقته لرفع احتياج الامة
عند احتياجهم وان لم يكن فعلية الاجتهاد واجباً ولا ريب انه لا يمكن له تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مقام يقينه لما لم يمكن اثبات
اليقين بحجية اخبار الآحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقاً فغاية الامر حصول ظن بحجيتهما لنا والاعتماد على اصل البراءة
قد عرفت حاله وكذا التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم اذا فرض عدم حصول ظن للمجتهد في مسئلة اصلاً فيرجع فيها الى اصل
البراءة لا يقال انه على هذا التقرير يرجع مآل هذا الدليل الى الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق
في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر وما ادعى من انه منقوض برواية
الفاسق ففيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام اذ اشتراط العدالة معركة للآراء والاستدلال بالآية فانما
الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقاً بجوارحه ولا ريب ان ذلك
من القرائن الداخلة لا القرائن الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف المعتضد بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا
الظن وغايته ان يثبت حجية هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات ظن حاصل
من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حاله والحاصل انا ان لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم
حصول الظن به او لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا نقول اذا اورد النقض بالقياس ايضاً بل نقول ان الواجب على
المجتهد العمل بمقتضى ما يؤديه الى الظن بالحكم من الادلة التي لم يدل الاخبار الفاسق مثلاً او القياس مثلاً وذلك اما لانهما
لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل منهما مستثنى
من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايضاً لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم
فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المقتضية للعلم

[illegible]

او الظن

او الظن المعلوم حجيته مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن بعينه في نفسه مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل
على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن بل لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري وهذا المعنى قابل للاستثناء
بمعنى انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا بالقياس وبعد وضع القياس من البين فاذا تعارض باقي
الادلة المفيدة للظن فيعتبر الظن النفس الامري بلحاظ القوة والضعف بل لا يبقى ح ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما
ويمكن ان يقال انه مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة اليه مفصلا فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس
فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه اي شيء هو وفي تعيينه يرجع الى سائر الادلة وان كان مؤداها غير مؤداه فليتأمل فانه يمكن منع
بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم حتى بالقياس
ايضا فالمناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان قلت باصل البراءة فلم لم تعمل به اولا قلت المناص هو المناص عن
تعارض الادلة التي لم يرجح شيء منها وفي الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى ويبنى على اصل البراءة وكذلك في الظنون الغير
المعلوم الحجية اذا تعارضت او فقدت فيتوقف او يعمل على اصل البراءة وعدم جواز العمل باصل البراءة اولا لان الثابت من
الادلة ان جواز العمل عليه موقوف على الياس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد الياس عن الادلة في الادلة الاختيارية
فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند انحصار العمل في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون
التي لم يثبت حرمتها بالخصوص ايضا يدفعه منع بقاء التكليف ح ايضا قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس او غيره من الظنون اتم
باقوى دلالة واشمل افرادا واوفر فانا مما دل على بقاء التكليف الى اخر الابد فغاية الامر عدم الوجوب في الدليل على الحرمة ثم اجيد المقال
في هذا المجال المظلم جلية الحال واقول بعون الله عز وجل في اقامة الدليل على الظنون واثبات العلم في حجية بعضها بالخصوص مما اراها
عن عمرها انه لا ريب ولا شك ان الله بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ
الاحكام الى العباد على ما هو وفق مجرى عادته انما هو بالنطق والكلام غالبا ولطفه تعالى مع عباده ليس الا بلسان رسوله اما
بتلاوة كتابه عليهم او بحكمه بنفسه وبيانه اياها بلسانه الشريف فما حصل العلم بمراد الله تعالى للمخاطبين المشافهين من الكتاب والسنة
فلا كلام فيه في انه حجة على العباد ويجب متابعتهم وحصول العلم من الخطاب وتوضيحه المقام مما لا ينبغي امكانه ريب وشك وكذلك
ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقائق والمجازات بحمل الالفاظ على حقائقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء
على القرائن في الحمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف والعادة من لدن خلقة ادم الى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون
المحاورات على ذلك نعلم ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات مع اصحابه بما
حصل لهم الظن به في التكاليف وانهم فيها ذلك مع ان المحقق عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر
ان عمدة العبادات في التدين والايمان بالله هو اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس
على تحمل المشاق الواردة من قبله تعالى فالاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المتاصلة الناشئة من المصالح النفس
الامرية لكن العمدة في تاسيسها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب بها من جهة انها طاعة فاذا
فهم المكلف من خطاب الشارع فهما علميا نفس الحكم وامتثل به فهو جامع للسعادتين اعني الفوز بالمصلحة الخاصة الكائنة فيه
والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة واذا فهم فهما ظنيا على مقتضى محاورة لسان القوم الذي انزل الله
الكتاب وبعث الرسول عليه فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا لا يضيع
عمله عن الاجر وفاقا للعدلية لحصول الانقياد بدونها ايضا وبعد ملاحظة هذا التمهيد مع ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول
بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شيء على نهج ثابت وان التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب وان

كان يفيد

كان حصول الحكم بنفس الفعل الامري لكن يظهر من جعل الشارع مناط تفهيمه الظن بالالفاظ التي جرى عادة الله بانها لا تفيد اليقين في الاغلب الا
انه راض بهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر لا انه ضرر فاقد المصلحة ايضا كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي
اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم فالقائلين بان الظن حجة في موضوعات الاحكام من مباحث الالفاظ وفهمها حجة اجماعا ثم ان هذا
الكلام اذا نقل الى غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف مفصّلا فان كان نقله بمعناه بعنوان ان مراده الواقعي ما فهمناه لهم وما اعلموا يقيناً
انه اراد ذلك لا ضير فلا كلام فيه ايضا وان كان نقله بلفظه بعنوان انه اذا حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فالاشكال ح
في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور حجة بالنسبة اليهم ام لا فنقول لعل ان هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون مما يقصد
به بقاؤه في الدهر والاستفادة منه ككتب المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين ولكن غيرهم
ايضا مشاركون لهم في اصل الحكم فاما الكتاب العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك لانا وان لم نقل بعموم خطاب
المشافهة للغائبين كما حققناه في محله لكنا نقول بان الله يريد من جميع الامة فهم القرآن والتدبر فيه والعمل على مقتضاه اخذا منا
للاخباريين كما بيناه سابقا فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في تاليف الكتب وارسال المكاتيب
والرسائل الى البلاد البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات تقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتيب
والرسائل لا يريدون ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه بفهمهم ووسعهم فالذي يجب على الله ان يكتفي عنا بما نفهمه من كتابه
اما يقينا او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منها
منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر ايضا لحصول الاعجاز وساير الفوائد مع
ذلك ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها مما دل على العرض على كتاب الله ثم تفيد ان الكتاب من القسم الاول قلنا اولا
ننقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف على ان يكون تلك الاخبار من قبيل القسم الاول لا من
باب مجرد الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع لنا بكونها ظنية الدلالة بالنسبة الى المشافهين في هذا المعنى كما ذكرنا
القدح من الاخباريين في دلالتها وان كان خلاف الظاهر فان غايتها الظن فيكون جواز العمل بما يظن من جهة الكتاب جائزا لهم ولا فائدة
لحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد تمسكوا بها اذا فسرها الائمة ع كما ذكره الاخباريون وان كان خلاف الظاهر ولئن سلمنا
ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض مع قرائن خارجية يفيد القطع بجواز العمل فذلك ايضا لا يفيد الا جواز العمل في الجملة
واما لو حصل ظن اقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة التي لم يثبت حجيتها بالخصوص فلا قطع لوجوب العمل
على ظاهر الكتاب ح واما السنة المعلومة الصدور عنهم ع فيحتمل ضعيفا ان يكون مثل المصنفات والمكاتيب لكن الاظهر ان يكون
المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم من حال رضائهم بما يفهمه الغير
المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا
وسنشير اليه في محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذ اقوى ادلته الاجماع وهو على فرض تسليمه
انما يثبت الحجية في الجملة وفي زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتاخرة عن زمن الصحابة غير معلوم وكذلك القدر المسلم
منه خبر العادل والمسلم منه العادل المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولا
به هو مهجورا ولم يتحمه السوانح من المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره مما ليس هنا محل البسط وقد اشرنا الى
بعضها في مباحث التخصيص وغيرها واكثر هذه السوانح يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار
حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر الى العمومات في الجملة ولاحتمال وجودها فيما لم نطلع عليه فيجب البحث والفحص الى ان يحصل الظن ما يفيد
بعدمها كما حقق في محله لما بينا انها من باب الخطابات الشفاهية المقصود منها تفهيم المخاطبين ولاحتمال ان يكون معهم من القرائن

ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب ايضا يكفي وثبوت اشتراكنا
معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجه الخطاب الينا ولا اجماع على تساوينا في العمل
بالظن الحاصل منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية بمجرد كلام لا يحصل منه التفقه فبعد حصول العلم ببقاء
التكليف بالتفصيل الاجمالي كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كونه او بعادلا على النهج
المتفق عليه مع كونه غير معارض بشيء اخر خالبا من السوانح التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه ان لم نقل بامتناع وجوده في اخبارنا
فهو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي اخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات كما لا يخفى سيما مع ملاحظة اختلاف
في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكذلك الكلام في الكتاب والسنة المتواترة باللفظ مع غاية ندرة علمية مدلولهما كما
اصل البراءة ان سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية اذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظن اخر ممنوع ودعوى الاجماع
على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع لا يفيد لنا الا الظن ولو تثبت فيصير حال الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال
نفس الاحكام المعلومة اجمالا الا ما الضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يكفي في التفصيل فكذلك العلم بجواز العمل
بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في الجملة
ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بعينه ما لا مناص لنا عنه في علاج الاختلافات الحاصلة من المعارضات اليقينية
والمحتملة كيف يجدينا فيما نريد من العلم باحكام الله تعالى مع الاجتناب عن العمل بالظن الا بما نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك فالبا
الا مثل من يتكلف في جعل احدى مقدمتي قياسه قطعية مع كون الاخرى ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة النتيجة قطعية او من يحصل
العلم في بعض اجزاء صلوته مثلا مع كون سائر الاجزاء ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة صلوته يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء
مطلوبا بذاته وغير مفيد منفردا في نفسه لو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها
فهو في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص من العمل بالظن الا
ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما فمن جميع ما ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها
ثم قد ظهر لك بما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع
في الاصول نعم لا بد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وسنشير في موضعه انه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية واذا صار
ظنه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجيء زيادة توضيح لهذا في مبحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية
خبر الواحد وهو ايضا من وجهين احدهما هو الدليل على حرمة العمل بالظن الا ما اثبته الدليل وجوابه ما ذكرنا في خامس الادلة وثانيهما
في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ
بِهِ عِلْمٌ وقوله إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا وغير ذلك فان النهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة
وخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالفرض والجواب اما عن اية النهي فانها مختصة بالنبي ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات
سلمنا لكن الخطابات شفاهي فلعله كان قرينة تدل على خلاف العموم من اختصاصها باصول الدين او بما يناسب الجاهلين كما يظهر
من قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ومن ارادة المعنى الراجح من العلم مجازا مع ان اشتراك غير
المشافه للمشافه انما هو بالاجماع والضرورة وهما منتفيان في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بهذه
الاية يفيد حرمة العمل بالظن فالتمسك بالظن الحاصل بها مما ينفيه نفس الاية وكلما يستلزم وجوده عدمه فهو ممنوع ودعوى
قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس بثابت في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان
هناك خبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع ان الاية انما تفيد العموم لو كانت كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا ينافي جواز اتباع

نعم

بعض الظنون واما مثل قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فهو على خلاف الاصل فان الظاهر من لفظ كل انه سلب السلب الجزئي وتمام
عن آية الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكرناه فيها انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب والمحل لا يخصص اللفظ
سلمنا العموم في جميع الآيات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني فهو ما ذكره السيد المرتضى
في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف في ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا
لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها
وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملئوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم ومنهم من يزيد
على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد
مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب
المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد
صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة
والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتآمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج
عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا
من تقية وخوف وما اشبه ذلك هكذا نقله عنه في المعالم والجواب منع تحقق ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك
ولم يحصل على عدمه والانكار على نقلة الاجماع وجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لم ينقطع باب
العلم والمفروض في زماننا انقطاعه كما عرفت ولعل المسلم منه في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم او لعل بعضهم
لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا ووجه امتناع اصحاب الائمة عن العمل باخبار الآحاد لعله كان لاجل تمكنهم بل الظاهر ان السيد قد
ايضا كان متمكنا لقرب عهده بزمان الشرع ووجود القرائن والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب
ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فيعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر المختلفات يرجع الى التخيير بين
الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه بشيء مما ذكره فكيف يكون حالنا متحدة مع حال السيد و
اصحاب الائمة مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر في امثال زماننا وكان
غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فنحتاج الى التمسك
بالادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد مطلقا والظاهر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة في ذلك بقي الكلام في تحقيق الحق في
هذا الاجماع المدعى على طرفي النقيض من السيد ره والشيخ ووجه ذلك التخالف فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة
مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك تنزل دعوى السيد وان غفل في تعميم الدعوى وذكر في وجه المخالفة في
الدعويين ان السيد كان اعتماده في هذه الدعوى على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم
حتى قال بعضهم باستحالته عقلا وتعويل الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث
اوردوا الاخبار في كتبهم واستدلوا بها في المسائل الفقهية واقول الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة موافقته للسيد في
انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي رواه اصحابنا الامامية في كتبهم و
تداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها واوضحنا الرد بعد ما ذكر في وجه الدعويين ما ذكرنا اولا كتب في الحاشية ان ذلك كان قبل وقوفه
على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية في وجهها ما نقلنا عن الشيخ واستبعده عن الصواب لان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار
الآحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم وانتفائها في غيرهم كما في الاصول عنها فلا وجه [illegible]

فنفي

في نفي العمل بخبر الواحد اوّل ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز
وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب باختلاف رواية عن رسول الله بامر معاوية
في ازاء اربعمائة الف درهم بان آية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شان علي عليه السلام وآية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان
قاتله وكذا غيره من المعروفين بالكذب فيما كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاحتالوا
في ذلك مناصا واعتمدوا في احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن تهمتهم فاشتهر
بينهم هذا المطلب بحيث اشتبه الحق على السيد ونظرائه ان ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد اذا كان من طريق الاصحاب في
فروع المسائل والحق ان الغفلة انما وقع عن السيد في التفهيم وان العمل باخبار الآحاد من طرق الاصحاب كان جائزا عند الامامية
وعليها شواهد كثيرة لا تخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب الوافية تصدى لرفع التنافي بين الدعويين وبيان الموافقة بين السيد
وقال الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ ومواقفه مخالفة السيد اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم
واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر
مخالفتهم لما يرد به ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا تاملت كتاب العدة تعرف ان هذا الكلام بمراحل عن الصواب وكان
الاستشهاد في كلام المحقق له وجه غفلته ره انه لم يكن عنده كتاب العدة حين تاليف المعالم والحاصل ان في العدة مواضع
متعددة من كلامه ره تنادي باعلى صوتها ان كلامه في الاخبار المجردة عن القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة لنا الى نقلها
نعم خص الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونوها في الكتب المتداولة الدائرة بين الاصحاب سواء رواها الامامية
او غيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي نقله المحقق ره عنه ايضا وانت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك
الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدق سيما مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم فلاحظ
مع ان كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع لاصحاب الائمة لا يفيد كونها كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في
كلام الشيخ انها كانت كذلك عنده هذا ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع
ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم حجية الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع
المنقول في اثبات خبر الواحد وحدة ورد والعلم بجواز العمل بجميعها لا نفسها غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية
جميع ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل في الجملة وقطعية حجية بعضها في الجملة مع الاجمال والاشتباه
لا يحصل منه شيء ودعوى الاجماع على العمل بالنحو الذي وقع في الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بتفصيل
الكيفية وخصوصيتها والاختلاف في وجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها مما لا يسمن ولا يغني فظهر من جميع ذلك ان
ذلك ايضا بعد التسليم حجية اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل الخامس
كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتاخرين تمسك بالاخبار الواردة في امرهم بحفظ الكتب والعمل بها ولو سلم التواتر فيها فانها
ايضا لا تفيد الا الاجمال كما بينا والله العالم **قانون** ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع الى الراوي وهي
البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد
من الادلة الخاصة به وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى
الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرائط بل الامر دائر مدار حصول الظن نعم لاشتراط هذه الشرائط لا بد ان يكون للتنبيه على ان
الخالي لا يفيد الظن او لبيان مراتب الظن او لاثبات تخصيص العمل بالخالي عن الشرائط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل
الظن بخبر الفاسق والمخالف مما لا يحصل من غيره مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ايضا وسنعرف الكلام في دعوى حجية العمل

في الخارج منها في الاكثر مع ما عرفت من الاشكال في صحة الاستثناء فيما ذكرناه في استثناء القياس وأما تفصيل القول في الشرائط
فاما البلوغ والعقل فنقل الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز واما المجنون الادواري فلا مانع من قبول روايته
حال افاقته اذا انتفى عنه اثر الجنون واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب عدم حجيته والمنع ودليله الاصل وعدم شمول ادلة
حجية خبر الواحد له وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق خشية من الله وربما منعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تأمل
وذهب آخرون الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به ورد ببطلان القياس اولا وبمنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم
يجوزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ واما اذا رواه بعده وسمعه قبله فلا اشكال في القبول اذا
اجمع ساير الشرائط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض
الاصحاب من ان مجرد التصدق فيما يرويه محمد بن عيسى عن يونس هو هذا لا وجه له واما الاسلام فظاهر بعضهم دعوى الاجماع على ذلك
مستندا الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق اما الاجماع فيشكل دعوى تحققه في صورة انسداد باب العلم نعم يفيد دعوى تحققه تضعيف الظن
الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة امكان تحصيل
العلم واما في غيره فلا الا اذا اوجب نفي الظن واما الاستناد الى الاية فان كان مستند الاجماع هو ايضا هذه الاية فلا ينبغي اعتماد
على الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الاية فقضية منع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر المؤمن لغير العاصي بجوارحه حقيقة
والاستدلال بطريق الاولوية ممنوع فانه قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يقال
لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا اقل من تبادر عدمه فغاية الامر الشك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا
على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كما سنبينه فيشترط قبول الخبر بعدمه ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا وليس الا كما قد
يكون في كون الشيء من الافراد المعلوم الفردية للمفهوم فقد يكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم مطلقا وهما سيان فيما نحن بصدده
ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق على الكافر ايضا لا يدل الاية على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة كونه ثقة نوع
تثبت في خبره ولو كان اجماليا كما سنبينه في خبر المخالفين وكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل بعد ابائنا وان كان ثمرة في غير
الرواية المصطلحة مما يحتاج الى الموضوعات واما الايمان والمراد به كونه اماميا اثني عشريا فالمشهور بين الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق والكلام فيه مثل ما تقدم بل الظهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا ساير فرق الشيعة قال
الشيخ في العدة يجوز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما روي
عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة
بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه وفي
منع صحة الرواية التي استدل بها الشيخ ومنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو اريد به عمل الطائفة اجماعهم سيما اذا اعتبر
بعض العامة بروايته لاحتمال ان يراد من قوله ع ردوه اجتماعهم على روايته وما ذكرنا سابقا من حصول التثبت الاجمالي بخبره هنا
ايضا فيمن وثقه الاصحاب منهم كالسكوني فان المحقق وثقه في المعتبر في مسائل النفاس وكذا غيره واما على البناء على الظن
الخاص فالامر واضح مما بينا واما ساير فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة
ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان متحرزا في روايته موثوقا به
في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار
الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون
وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه ورده المحقق بانا لا نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعله اراد منع اجماعهم على

العمل وانه لا حجية في عمل البعض والا لاجمال لا انكار العمل مط وكذلك كلام العلامة ره في الخلاصة اكثر من قبول روايات فاسد المذهب مع
اشتراطه الايمان في التهذيب نقل صاحب المعالم عن والده في فوائد الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سأل والده عن ابان بن عثمان فقال
الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا
كان من الناووسية اولى والاظهر قبول اخبار الموثقين منهم اذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق
عليهم فيدل على حجية مفهوم الاية كما سيجيء وان لم نقل بذلك فقلنا بكونهم فساقا لاجل عقايدهم فيدل على الحجية منطوق الاية
لان التوثيق نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة فان التثبت ما يحصل بتفحص حال كل واحد من الاخبار او تفحص
حال الرجل في خبره فاذا حصل التثبت في حال الرجل وظهر انه لا يكذب في خبره فهذا تثبت في خبره لاتحاد الفائدة وان ابيت
عن ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة تكفي عن ذلك واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح فاما العدالة فهي في الاصل الاستقامة
والاستواء فالكيفية الحاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بعد جعلها وانفعالها من الطرفين بحيث يحصل شبه
مزاج منها على السواء اما القوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي افراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة تسمى حكمة والقوة الشهوية
اذا اعتدلت بين الشره والخمود تسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن تسمى شجاعة وحلما واما في عرف الفقهاء
والاصوليين فالمشهور بين المتاخرين انها ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة بعض ما
يدل على خسة النفس ودناءة الهمة بحسب حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحا كلبس الفقيه لباس الجندي والاكل
في الاسواق في بعض الاوقات في الازمان والكاشف عن تلك الكيفية هو المعاشرة المطلعة على تلك الملكة يقينا او ظنا
او شهادة عدلين والمختار الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساتر العيوب مجتنبا عن الكبائر مواظبا للطاعات على
ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور
الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام والخلافات في معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها و
نقضها وابرامها قد اوردناه في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ ره بكون الراوي ثقة
متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارته في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال
الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة
فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه
صفتهم وعن ظاهر جماعة من متاخري الاصحاب الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب بعض العامة والظاهر ان هذا القول انبثق من
جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لا
انه التثبت عندهم وانه لا يدل على جواز العمل بخبر المجهول وان لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور الفسق حجة المشهور قوله تعالى ان جاءكم
فاسق الاية وجه الدلالة ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في
الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيجب التثبت
عند من رواة الاخبار لا نفرض كون الراوي في اول سن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان
التكليف بقدر يحصل له الملكة ولم يصدر عنه فسق ايضا فرض نادر ولا التفات اليه اما في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او
عادل والواسطة انما تحصل بين من علم عدالته ومن علم فسقه وهو من يشك في كونه عادلا او فاسقا وذلك الواسطة انما
هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف والواجبات المشروطة بوجوده انما
يتوقف وجوبها على وجوب الشرط لا على العلم بوجوده فانها بالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثل ان من شك في كونه ماله بقدر

استطاعة

استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول انى لا اعلم انى مستطيع ولا يجب على شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم
انه واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب
ح فمقتضى تعليق الحكم على الوصف وهو صفة في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة
درهما يقتضى ارادة السؤال عن جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور في الآية فان الوقوع في
الندم يحصل بقبول خبر من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم به فيه واما خبر العدل وان ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم
عليه لانه لا اثم فيه على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة العرف والعادة بخلاف مجهول الحال ومن كان آية التعليل
يظهر ان في صورة فرض ثبوت الواسطة ايضا لا يجوز العمل لعدم الاطمينان بخبر مثله فهو قد يوجب الندم ايضا مع ان العلم بحقيقتها
متعذر لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنية عادة وقد تمسك بعضهم لبيان ان المراد الفاسق النفس الامري كما عن الاكثر
فيه فقال اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلوله اذ الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر
او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب الا انه من الكلام الذي لا قرينة على ارادة افادة
معنى الخبر المتعلق بافادة معنى الخبر وانحصر الافادة ح في افادة لازم معنى الخبر وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب
لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما اخبر به وايضا لبطل اثبات المتكلم مفهوم صالح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا
لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل عما اخبر به لانه بمنزلة ان يقول ما الدليل على انك معتقد بصلاح زيد وبطلان اللوازم
اظهر من ان يحتاج الى البيان فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه ما لا يخفى من الاشتباه بين النسبة
الخبرية المصرحة واللازمة للنسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى ذاتيهما والوصف العنواني
الثابت لهما فان معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة في الواقع في الموضعين قيد لطرفي النسبة والمراد
بالواقع هنا مقابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الامكان والواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة
من الجملة فلا يلزم ان تكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة
هذه النسبة فلا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم انحصار فائدة الجملة في افادة لازم معنى الخبر
وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة في كلامه ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا ووجه القول بالعمل بخبر مجهول
الحال ان الله تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم نعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين
ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل فهو بالقبول
اولى وفيما بينا يظهر الجواب من ان المراد بالفسق هو الفسق النفس الامري وبعد امكان تحصيل العلم به او الظن فلا يلزم تكليف
بما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل في نفي الفسق وهو باطل لان الاظهر ان العدالة امر وجودي فالاصل بالنسبة اليهما سواء مع انه
معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين هما غريزتان في الانسان والراجح وقوع مقتضاهما الا من عصمه
عدله والحاصل ان مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة ودفن الجنائز
ونحوها فهو من دليل خارجي من القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقته للاصل في بعضها واما اخراج
الخبر والشهادة من البين فلانهما مختصان بالدليل الخاص والسر فيهما انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول
المدعي بمجرده ولو كان عدلا واما حجية الشيخ ره فالظ انها ايضا ليست للتثبت الا ما فهم حصا لورده من كلام المحقق ره ان دليل الشيخ هو
مجرد عمل الطائفة ورده تبعا للمحقق ره اما اولا فبمنع العلم بحصول العمل من الطائفة واما ثانيا فبان عملهم انما يدل على
قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مط فلعله كان لانضمام القرائن اليها لا لمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرناه على من لاحظ كلام الشيخ ره

وتامل فيه ووجه الاستدلال باية التثبت ان مع فرض حال الراوي بانه يتحرز عن الكذب في الرواية تثبت اجمالي يحصل الظن بصدق الراوي
فيجوز العمل به كما هو في اخبار الموثقين من المخالفين وساير فرق الشيعة والظاهر كفاية الظن فان الظاهر من الاية انه اذا حصل التبين
من جهة خبر الفاسق بعد التثبت بمقدار يحصل من خبر العدل فهو يكفي سيما العدل الذي تثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد
بالعادل النفس الامري وهو مما اقتضى الدليل اطلاق العادل عليه في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما بناء على
الدليل الخامس في امثال زماننا فالامر واضح نعم قال المحقق ره دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد واستجوده في المعالم
اقول وجه الاستبعاد ان الداعي على ترك المعصية قد يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص المعصية
وقد يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد يكون هو الخوف عن الله تع وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف
غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب وفي التحقيق ان انكار حصول الظن مطرح لا وجه له
كما نرى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل المال الحرام انه يهتم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها وكذا كثيرا ممن هو مبتلى بانواع
الفسق الا انه لا يستخف بكتاب الله وساير شعائره وكذلك الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة ع كما هو ظاهر كلام الشيخ فمجرد
ظهور ساير الفسوق عمن يعظم في نظره الكذب على الامام لا يوجب منع حصول الظن بصدقه وكذا اذا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب عن
الكذب نعم ان كان ترك الكذب محضا من جهة ان الشارع منعه او وعد عليه لم يحصل الظن مع صدور ما هو اعظم منه مما يدل على عدم الاعتناء
بوعيده تع ونواهيه فالاقوى اذن ما ذهب اليه الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي او الى مطلق العمل بالظن عند انسداد
باب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك حال الحسن من اقسام الخبر وان حجيته ايضا من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في مدح
الرجل فيتبع ما افاده دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في
الحديث او ينقص او يغير او يبدل بما يوجب اختلاف الحكم واختلال المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه
بين السند الصحيح والضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لما صح العمل الا من معصوم عن السهو وهو
باطل لاجماع العلماء على العاملين بالخبر فمفهوم الاية المقتضي لقبول خبر العدل مطلقا مخصص بالضابط لاشتمال المنطوق به من حيث التعليل
ولاجماعهم ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح ومراد علماء الرجال حيث يقولون في مقام التزكية فلان
ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا هذا اللفظ لا يقال ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العادل
لا يروي الا ما يحققه لانا نقول ان العدل لا يكذب عمدا لا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه ساهيا والظ
انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل الحديث بانه يجد في سماع الحديث ويكتبه ويحفظه ويراجعه مرارا وله بحيث يحصل له
الاعتماد وان كان كثير السهو اذ ربما يكون الانسان متفطنا ذكيا لا يغفل عن دقائق المطالب حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة
او اكثر فمثل هذا اذا كتب في نفس حين السماع صدق ضبط الحديث وهو ضابط وبمثل هذا يمكن ان يجاب عما في ابن حبيب الخثعمي مع توثيقه
في الرجال مع ان الصدوق روى في الفقيه انه سئل ابا عبد الله فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على صلوتي الحديث فيمكن ان يكون
وجه كثرة السهو في الصلوة لا ينافي الضبط في الرواية او ان المراد كثير الشك لكثرة استعمال السهو في الشك واعلم ان معرفة
الضبط ايضا اما يحصل بممارسة حال الراوي واختبار رواياته واعتبارها بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها
لها ولو من حيث المعنى فقط او بشهادة العدل ولو من حيث المعنى فقط او بشهادة العدل وقد ذكرنا انه لو لم تفد شهادة على ذلك
تنبيه المعتبر في شرايط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما
كان عليه من مخالفته في دين او فسق في حال استقامته وكذا في جواز العمل بروايته عمن خلط بعد الاستقامة في حال الخلط ان كان قد نقل
مط وعلى المتهمين ان كان مخالفته في المذهب ايضا قال الشيخ في العدة فاما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص

الغلاة

الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم فلاجل ذلك
عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال
العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء فاما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم
مع جهل التاريخ الا ان يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وفيه تامل في ذلك لان خطاء مثل ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو
والغفلة بل بمتابعة الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب الظاهر انه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه الكفر مؤمنا من غاية الشقاوة
لكن جعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلتين الى ما اراد من الرياسة واضلال الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على روايته في
رواية امثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول بكون عثمان بن عيسى وعلي بن ابي حمزة ثقتين اقول
فانه من اخبار امثال هؤلاء قد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع الى القرائن الخارجية اذ لعلهم عملوا بها
لاعتمادهم على القرائن الخارجية لا لكون الرواية في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القرائن ايضا ومن القرائن المفيدة للرجحان
هو عمل جمهور الاصحاب والحاصل ان المعتبر في امثال ذلك قوة الظن من القرائن الخارجية فلابد من التامل والتفحص فمثل ما يرويه
الاصحاب عن الحسن بن بشار وعلي بن اسباط ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب على رواياتهم ومثل علي بن محمد بن رباح
وعلي بن حمزة واسحق بن جرير من الواقفة الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب وصرح اجلاء المتاخرين بقبول رواياتهم
مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على رواياتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الائمة كمال الاجتناب عن الواقفة وامثالهم من فرق
الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم ازيد منها عن العامة سيما الواقفة حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة اي الكلاب التي
اصابها المطر ويحترزون عن صحبتهم والمكالمة معهم وكان ائمتهم يامرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم فرواية ثقاتهم واجلائهم عنهم
قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة او ان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد العقيدة او الماخوذ عن المشايخ المعتمدين
من اصحابنا ككتب علي بن الحسن الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق البهائي
في كتاب مشرق الشمسين والظاهر ان قبول المحقق طاب ثراه رواية علي بن ابي حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر
من كونها منقولة عن اصله وتعليله ره يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذلك قول العلامة بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع
فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضا وتاليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمن الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا قدس الله ارواحهم
انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي
الايام وتوالي الشهور والاعوام **قانون** تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المتاكدة حتى يظهر سريرته علما او ظنا
وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث كالصدوق ره فان علماء الرجال لم يذكروا له توثيقا واشتهاره بذلك كفانا من غيره وتثبت بها
القرائن الكثيرة المتعاضدة مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية من لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القرائن
وبالتزكية من العالم بها اما بان يقول هو عدل او ما يشمله او بقبول شهادته ان كان ممن يرى العدالة شرطا او نحو ذلك واختلفوا
في ان الواحد هل يكفي في التزكية او لابد من التعدد على قولين ويبني كثير منهم ذلك على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول
يكفي دون الثاني ولابد في ذلك من تمهيد مقدمة **وهي** ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء
والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفها الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه
والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد ره في القواعد الشهادة والرواية تشتركان في الجزم وتنفردان في ان المخبر عنه اذا كان امرا عاما لا
يختص بمعين فهو الرواية كقوله لا شفعة فيما لا ينقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد
بكذا لفلان وقد يقع اللبس بينهما في صور الاولى رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يتشخص بمعين فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام

دونها قبله وما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثانية المترجم عند الحاكم من حيث يصير علينا للترجمة ومن
اخباره عن كلام معين والاقوى التعدد في الموضعين الثالثة المقوم من حيث انه منصوب لتقويم الاشياء لا انه نائب لرفع فهو رواية ومن انه الزام من
الرابعة القاسم من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الخامسة المخبر عن عدد الركعات او الاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم
لمخلوق بل للخالق سبحانه وتعالى فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه السادسة المخبر بالطهارة او النجاسة تردد فيه الشهادة ويمكن
الفرق بين قوله طهرته ونجسته لاستناده الى الاصل هناك وخلافه في الاخبار بالنجاسة اما لو كان ملكه فلا شك في القبول في
السابعة المخبر عن دخول الوقت الثامنة المخبر عن القبلة التاسعة الخارص والاقوى في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار
بالنجاسة الا ان تكون يده ثابتة عليه باذن المالك اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله تعالى
الى الخلق فهو كالراوي ولانه وارث النبي او الامام الذي هو واحد واما قول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس من باب
الشهادة لا انه رواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفي فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قبل وان كان صبيا
ومنه اخبار المراة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان مشبها للرواية
كان قويا وليس اخبارا وبهذا لا يسمى الاذن المخبر عن فعله شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده وهذا مذكور ومنه ما في قبول
قول الوكيل بعث او انا وكيل وهذا ملكي انتهى ما اردنا ذكره اقول ولا يخفى على المتامل في كلامه ره ما فيه من المسامحة في بيان
واشتباه ما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه الفرق بينهما وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة
ان اراد بالرواية الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه
لا معنى للتفريع بالنوع كروها من حكاية رؤية الهلال والمترجم وغيرهما مما ذكروه ولا يحصل التركيب رواية بهذا المعنى كما
لا يخفى وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة بسائر افراد الخبر والغرض من الرواية هو سائر افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا
ففيه انه لا معنى لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة
كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان قول الراوي قال
النبي كذا او الامام كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الزام الحق في الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر من
قوله لكلامه ولا لتخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب
الخمر لاجراء الحد وجعل مدة الامور المذكورة اخيرا قسما ثالثا ايضا في ارادة المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق
الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتعبير الواضح ان يقال ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير
من غير الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في
الجميع فذلك فيما لا يترتب حكمه الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد في اثبات التكليف
من ظن بالصدق اذ لا بد من اصل كون قول المسلم يرفع الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بعدالة الراوي علاوة على الاسلام
او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا الخبر مثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم اخر او قوله وكان في واقعة
خاصة فينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل يفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر
خبر الواحد وقد عرفت ان اية النفر ظاهرة في الفتوى غاية دخول الخبر المصطلح فيه وليس فيها غيرهما فلا واما اية النبا فهو وان كان
اعم من ذلك لكنه يعم ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك بل حكاية الوليد التي هي شان نزول الاية واقعة
خاصة وهي بالشهادة اشبه كما ان الشهادة داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه
الاية فلا دلالة فيها على قبول الواحد اذ مقتضاها الابد ان يكون اكان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز

العمل

العمل بحجّ في الجملة وان كان من جهة كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا مطلقا
كما هو المطلوب وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي هو باطل كما حققناه سابقا
ويحتمل الاصل والظاهر من الاية العمل بالواحد والقول بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الاية واردة فيما هو من باب الشهادة على
ما هو شان نزول الاية يحمل الاشكال سيما وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ايضا لان الظن الحاصل بالتثبت لا يقبل في الشهادة
واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الا حجية على الواحد من جهة انه خبر الواحد بل لانه ظن لا منصا
عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد
بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه عند التامل فان المراد من التزكية
ليس اثبات حق لازم للمخلوق او للخالق وافادته لذلك بالاخرة بعد العمل بالرواية بسبب التعديل يشترك الورود في الخبر والشهادة
مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه لاستحالة العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على حجية التعديل
في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض الموارد بل اعتبر المرة الواحدة انها في بعض الاخبار ولا دليل على عدم كون
التزكية مما يقبل فيه الواحد فالاولى ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب
الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد ره حيث قال وينفرد بالحج ان المخبر عنه ... بان المراد ان العموم انما يوجد
في الرواية دون الشهادة لا ان المخبر عنه في الرواية دائما يكون عاما وفي الشهادة دائما مخصوص وهو كذلك ومراده بيان احد المميزات
لا الجميع حتى يرد ان بينهما فرقا اخر وهو ان الشهادة لحق الخلق لازم للغير البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا
على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى اما قوله فان الصوم مثلا لا يتخصص لمعين فلا وجه له لان الاخبار عن رؤية الهلال
الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب اثبات حق الله تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الخاص على جماعة خاصة كاثبات الحد على
شارب الخمر وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا ان اكثر الروايات يفيد الحكم لموضوع مفروض وان
لم يتحقق ولم يتشخص بخصوصه كالعناوين فقوله ع لا شفعة فيما لا يقسم يعني كلما وجد ما لا يقسم فحكمه انه لا شفعة فيه لا ان الاملاك الموجودة
الغير المقسومة حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت الصوم والافطار لواجد الشرائط من الحي والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل
بل لاهل البلاد الخاصة بخلاف مثل يجب الصوم للرؤية والفطر للرؤية وكذا الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة
خاصة ودلت عليها الوقف بالخصوص فهو حقيقة متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليهم اشخاصه
وكذا الشهادة على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن الانتساب الى اخر الابد يتبعه واما المترجم فهو اخبار عن جزئي معين
متشخص وتوجيه كلامه في العموم هنا بان يقال مراد المترجم ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى بعده واما القاسم
المقوم فيظهر توجيه العموم مما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما اظهر من المترجم واما قوله الخامس الخبر عن عدد الركعات والاشواط ففيه ما
قدمناه من عدم انحصار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب
وحظ الاصولي في هذا الباب الفرق بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل في
ما ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا ما يختلف عن العدد فدعوى لزوم العدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى
كفاية مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل فالمتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع
موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وانما اكتفي فيه بالواحد فانما خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين
الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تعالى بان حكمه في هذه القضية كذا ومن خواصه عدم المنع من نقضه من المجتهد او المقلد
اما المجتهد فظاهر واما المقلد فلان له ان يستفتي من اخر ومع التعدد فيقدم الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء

الطلاق

الطلاق او الالزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش هكذا امر قرر الشهيد في
القواعد وحكم بانه لا يجوز لغيره نقضه وان كان مجتهدا مخالفا له في الراي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام
هو حصول النظام وذلك ينافيه وقال في القواعد فبالانشاء يخرج الفتوى لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب الاحكام
الالزام ومثّل للاطلاق بالاطلاق من سجن لعدم ثبوت الحق عليه باطلاق حر من يد من ادعى رقه بلا بينة وغير ذلك قال وبتقارب
المدارك في المسائل الاجتهادية يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم بالكافر فانه لو حكم به حاكم وجب نقضه
وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر
فذلك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه او ان الميراث لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل للحاكم وغيره
ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى
والاخذ للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان في محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاش
كما لو حكم بصحة حج من ادرك اضطراري المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم
عليه بالاجرة انتهى وسيجيء تحقيق الكلام في اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية المزكي الواحد في الرواية وهو
مذهب العلامة في ... وذهب المحقق ومن تبعه الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وعن بعض
العامة عدم اعتبار التعدد فيهما فلنقدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض لذكر ادلة الاقوال فانه غير محرر في كلام القوم
واقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث هو خبر كما هو مقتضى اية النبأ او من حيث انه
صحيح الخبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال ثم ان اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا باعتبار اعلام طرف
الظن والتنبيه عليها والتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن ... واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقا
كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك استدل الاصحاب باية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر
العدل الواحد في التزكية مطلقا ولما ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدد في نفس الشهود فيرجع الكلام هنا في ان التزكية شهادة
ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي
ان ثبت بتزكية الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته ايضا والاقتداء به والا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء
واحد ولا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة الى حكم دون اخر واما ما يتوهم من كلام الشيخ من الفرق في العدالة بين عدالة الراوي وغيره فمع ان مراده
ان مجرد الوثوق بالصدق كاف لا ان محض ذلك عدالة ولو كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العلماء
فلابد ان يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق ايضا الى ان المدار هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن يكفي في الرواية
وهو يرجع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار هو مطلق الظن ولا يفيد ذلك اثبات اشتراط العدالة
في الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد
تعديل الواحد واما اثبات حقوق الله او حقوق الناس فالمدار فيهما على العلم او البينة او اليمين فلم ينحصر المناص فيهما في العمل
بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب عن انبات اللحم وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة والارش
ونحو ذلك فهو مثل الفتوى فيكفي فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية
المتعلقة بالموضوعات التي لابد من بيانها وظيفة للشارع مثل ان يقول بجواز الصلوة في الخز او انبات اللحم محرم او المرض المضر
مبيح للافطار ونحو ذلك لا شبهة في انها انما تعلقت بما هو في نفس الامر كذلك فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع الى الظن
لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب واهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمدا بحيث يحصل الظن

فيرجع الى

فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا لنفس الامر بمعتقدهم وبحسب ظنهم واعتبار
العدالة في هؤلاء لاجل حصول الاطمئنان بعدم كذبهم في ذلك عمدا او مسامحتهم في اجتهادهم فبهذا يحصل الظن بل قد يكتفى بما يحصل
الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا ايضا بل وظاهر الفقهاء جواز الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى
الاخبار الواردة في مسئلة القيام في الصلوة ويقتضي ذلك تخصيص آية التثبت عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل مقتضى
الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الا ان تزكية الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعى بعضهم ولاجل ما ذكرنا من مقابلة الحق المسلم
ولذلك خص حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة بما لو لم يعارضه مثله او اقوى منه مع التامل في الاخير لكون الخبر ايضا قد يكون
كما اشرنا من انه ايضا قد يثبت حقا على احد بالاخرة ولكن يبقى الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة التي هي احد المشروط
بالعدالة المشروط بها ثبوت العدالة فمتى ثبت بسبب ثبوت العدالة التي هي تحقق العدالة في الخارج ويحصل شرط القبول في شرطها
فاين الفرق واي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة العدل
موقوف على كون مزكيه اثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدالة فيهما مشروط بتزكية اثنين دون الرواية فهو شرط لقبول العدل الثابت
لا لثبوت العدالة واما مثل مترجم القاضي واخبار المقلد مسئلة بفتوى المجتهد واعلام المأموم الامام بوقوع ما شك فيه
اخبار النائب عن ايقاع الحج ونحو ذلك فيكفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكية واحد واما
مثل الاخبار عن القبلة او الوقت ونحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بناء عمل المسلمين عليها في هذا البلد وكذا الوقت
فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر عن مطابقة ما اجتهد فيه فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه او من هو
معتمد من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها بحسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل وميز بينها حتى لا يختلط عليك
الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط العدالة اما من جهة آية النبأ وقد مر الكلام فيه مفصلا فكفاية المزكي الواحد واما من
جهة الاجماع والاجماع لم يثبت على ازيد من العدالة الثابتة بمزكي واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على مذهب المختار فاما بناء
على الدليل الخامس كما هو المعتمد في الاستدلال فظاهر لحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلآية النبأ ويقرب صدق
النبأ على التزكية من جهة الاخبار عن موافقة المعتقد كما بينا ولكن يخدشه انه لا يدل الا على قبوله في الجملة كما مر من الاشارة اليه في
الشهادة الا ان يثبت بالعموم واخراج الشهادة بالدليل كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه مؤد الى حصول التناقض في مدلول
الآية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر كما مر وانتفاء الفسق في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة
التي فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر مزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد عملنا
بالخبر مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي لعدم افادته العلم وهذا تناقض فلابد من حملها على ما سوى الاخبار بالعدالة ففيه ان
المراد بالفاسق النفس الامري والعادل النفس الامري هو ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه في نفس الامر هنا مقابل مجهول الحال
لا مقابل مظنون الفسق والعدالة الا ترى انا نكتفي في معرفة العدالة بالاخبار والاشتهار وهما لا يفيدان العلم غالبا بل
العدل لانه ايضا لا يفيد العلم فيرظنناه عادلا باحد الامور المذكورة فنقول انه عادل ويؤيده قوله تعالى ممن ترضون وكذلك المرض
المبيح للتيمم والافطار وانبات اللحم وشد العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة على
السواء سلمنا لكن لا ريب ان مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة يستفاد
من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهوم صاحبه اذ قد يفيد بعمومه قبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم
ليس اولى من العكس بل العكس اولى ففيه ان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجة فيجوز تخصيص المنطوق به وهو معتضد
بالشهرة وغيرها من الامور التي ذكرنا مع انه مخصص بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك ايضا يوجب وهنا في عمومه

وان كان

وان كان العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق والمشهور بين المتأخرين في الاستدلال على هذا المذهب ان العدالة شرط في الرواية وشرط
الشيء فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفي في الاصل وهو الرواية بواحد فيكتفى بواحد في الفرع ايضا اعني
العدالة والا لزاد الاحتياط في الفرع على الاصل وانت خبير بضعف هذا الاستدلال ويشبه ان يكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامة
وما يظهر من بعض اصحابنا انه قياس الاولوية ايضا ممنوع بل لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل وهو
الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر فيه التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الاخر وان كان ضعيفا
على ما اخترناه وهذا قياس لم يقل به العامة ايضا وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط بثلثة الراوي وعن تزكية الفرع باثنين وهما
المزكيان فالفرع لم يزد على الاصل فهو مدفوع بانك تقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد زكاه
عدلان فيثبت زيادة الفرع على الاصل والتحقيق في الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه
عقلا ولا نقلا وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو شان المقدمة وانكاره مكابرة
فيرد عليه ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره زائد على
المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن في المشروط وكونه من اصول الدين وهي من فروعه مع ان فرض التعدد في الفرع دون
الاصل ايضا موجود في الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحد بل امراة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية
مع ان تزكية الشاهد لابد فيه من عدلين واما ما مثل به من ثبوت وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف و
بلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين ففيه نظر فانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها
وان اريد منه الرواية الدالة على اصل المسئلة فهو ليس مشروطا بثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط به هو اجراؤه في المادة
المخصوصة وما قيل في دفعه من ان هذا شهادة وثبوت التعدد فيها لا يوجب ثبوته في غيرها وبعبارة اخرى ان هذا خرج بالدليل
ففيه ان عدم زيادة الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان المدار
في امثال زماننا في تزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة اثنين منهم في
التزكية انما تنفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة
حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي الواحد فالقول باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة
من جهة المعاشرة او بشهادة العدلين واني للمشترط باثباته واحتج من اعتبر اثنين بوجهين الاول انها شهادة ومن شانها اعتبار
التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شانه قبول الواحد وانت بعد التامل فيما ذكرناه في المقدمة تعرف ضعف المعارضة نعم
يتجه في الجواب منع كونها شهادة اولا فيتوجه البحث في اقسام الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد لاية النبأ او يدخل تحت ماهو من قبيل
الفتوى وما يظن من الظنون الاجتهادية الحاصلة لارباب الخبرة بكل مسالك كمعرفة المرض المضر والقيمة والارش وغير ذلك وان
اعتبر فيه التعدد بالعرض ايضا من جهة انه ليس ماهو مطابق لظنه ومنع كلية الكبرى ثانيا وسنده ما مر من ثبوت ربع ميراث المستهل
وربع الوصية وثبوت هلال رمضان برجل واحد عند بعض علمائنا وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد هو الاصل في الشهادة
من جهة تتبع الايات والاخبار فخروج ما خرج بالدليل لا ينافي بقاء الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى منع الصغرى والثاني
ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم افادته العلم لقيامه مقامه شرعا
ويظهر جوابه مما اسلفناه سابقا من منع اعتبار العلم فيها كيف وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه
انما يسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي الواحد ثم ان الظاهر كفاية تزكية غير الامامي
العادل ايضا مثل علي بن الحسن بن فضال وغيره لانه نوع تثبت ويؤيده ان الفضل ما شهدت به الاعداء ومقتضى طريقة المشهور

عدم الاعتداد

عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لافادته الظن وهو على ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس من اصل حجية الخبر واضح واما الجرح
فالكلام فيه هو الكلام في التزكية وتقبل على البهائي تبعاً في قوله بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدر عن غير الامامي فيقبل الاول دون
الثاني والحق ما اخترناه لما ذكرناه ومن جميع ما ذكر يظهر انه لا وجه للجرح في مثل ابان بن عثمان لاجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسن
بن فضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي ان كان جرحاً فالجارح مجروح والا فلا وجه لكون ابان مجروحاً وعلى هذا فما
نقله فخر المحققين عن والده وذكرناه في القانون السابق فيه ما فيه الا ان يكون اطلاعه على هذا من جهة غير هذه الرواية فتدبر
اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقول فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال
ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها انهما ان كانا عالمين بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع
العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل والاقوال الاربعة منقولة عن العامة والخامس من العلامة والسادس هو مختار الشهيد الثاني
وقبله السيد عميد الدين في شرح تهذيب وهو الاقوى حجة الاولين انه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشأن لم يكن معنى للاستفسار
وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه
ذا بصيرة اذ لعله يبني كلامه على مذهبه لا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الا ان يبني على اطلاقه مع عدم العلم بالموافقة ولحمله على
الموافقة تدليس في ظاهر العدالة لعدم التدليس وبذلك يندفع اشكال احتمال الغفلة عن هذا المعنى فان المتبادر هو الظاهر وانت خبير
بان الكلام من محل المنع نعم يتم ذلك فيما اذا كانت تزكيته لاجل عامة المكلفين او لمن كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب
عن اشكال مشهور وهو ان مذهب علماء الرجال غير معلوم لنا الان فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى يحصل لنا
تعديلهم اذ هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم مذهبهم بل ونرى العلامة انه يبني تعديله على تعديل الشيخ مثلاً مع انا
نعلم مخالفتهما في المذهب وتوضيحه ان احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف في تلك
المذاهب مع ان تأليفهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر لا لمقلديهم في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال والظاهر ان المصنف
هذه الكتب لا يريد اختصاصها بمجتهدي زمانه بل يجري انه صنفه للعارفين بطريقته سيما وطريقة اهل العصر من العلماء عدم الرجوع
الى كتب معاصريهم من جهة الاستناد غالباً وانما ينتفع بالمصنفات بعد موت مصنفيها غالباً وسيما اذا تباعد الزمان فمقاصدهم في
تاليف هذه الكتب بقاؤها ابد الدهر وانتفاع من سيجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا المعنى منضماً الى عدالة المصنفين وورعهم
وتقويهم وفطانتهم وصداقتهم وحذاقتهم يظهر انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال
الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التاليف سيما مع تمادي مدة التاليف والانتفاع به في غاية البعد وخصوصاً من مثل الفحول
الفحول الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الاعلى وان كان مستلزماً لتعميم النفع ولكنه مفوت للفائدة الاخرى وهو انه
قد يكون مذهب المجتهد بين اللاحقين ان العدالة هو المعنى الادنى فلا يعلم هل كان الراوي متصفاً بهذا المعنى ام لا فلو لم يسقطوا
اعتبار هذا المقدار لكان النفع اكثر وقيل مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول اقل لصحة القول بكون العدالة هو تمام الاسلام عند
المتاخرين فانا نراهم كثيراً ما يمدحون الرجل بمدائح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالتهم
فمن لحق بهؤلاء وليس مذهبه في العدالة هو المعنى الاعلى فله ان ياخذ بمقتضى هذا المدح ويجعله عدالة وهذا من اعظم الشواهد انهم
ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فانهم لاحظوا الاطراف واخذوا بمجامع النفع سيما وقولهم ثقة لا يحتمل مجرد ظهور الاسلام مع عدم
ظهور الفسق كما هو واضح بل الظاهر انه لا يحتمل مجرد حسن الظاهر ايضاً فانا لو توقفنا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده ان
العلماء اكتفوا بمجرد التعديل ولم يتاملوا من هذه الجهة ولم يحصل تشكيك لهم من هذه الجهة ونظيره ما مر في حجية القول الثاني فان
اسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانها وفيه ان ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول

فان

الذي

الثالث هو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب لاختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح بما لا يرى جرحا وقيل انه لا فرق بين الجرح والتعديل
بل العدالة ايضا كالجرح فانها ترك ما هو موجب للجرح وما في ان التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب
واحد لا ينفع في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل
كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكتفى بمطلقه في
ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى طباع الناس من العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا الى
ان تسارع الناس الى البناء على الظاهر في العدالة مبني على القول المهجور عند عامة متاخري اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايضا وحجة
القولين الاخيرين لا يحتاج الى البيان وكذا ضعف اولهما وقوة الثاني **قانون** اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل
يقدم الجرح مطلقا وقيل التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى ان لا يلزم تكذيب احدهما في دعويه فيقدم الجرح
لان التعديل لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق وكلاهما صادقان بمعنى انه معذور في اجتهاده في التعديل وهذا مصدق
في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وفي ذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم
وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل
كما لو قال الجارح رايته في اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رايته في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد من الرجوع
الى المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير ذلك ومن هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود بن كثير
الرقي وروايته في شانه ان الصادق قال انزلوا داود الرقي مني بمنزلة المقداد من رسول الله ص ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم
فلينظر الى هذا يعني داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ايضا وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضائري فيه بانه كان فاسد المذهب
ضعيف الرواية لا يلتفت اليه فيرجع الى الاكثر سيما وتضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا وان جبر ضعفه بتضعيف النجاشي
المتمم للاول على ما حكي فالجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا غاية الامر هنا معارضة الظاهر مع النص
فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر وهذا انما يصح بالسبب وفي الاول لا فمثل قولهم ضعيف او مجروح ايضا ظاهر والظاهر قد يقدم
على النص بسبب المرجحات كما مر الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين انه ثقة على قول
الشيخ انه واقفي فانه وان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال
المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا ان لم يكافئه نصية كلام الشيخ وفي
كذلك الكلام في ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري في ابرهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات
مط وكل ما ذكرنا في هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة
وان المعتبر هو حصول الظن على اي نحو يكون كيف لا والمزكون لم يلقوا اصحاب الائمة وانما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي وقد
يعتمدون ما لا دلالة فيه او فيه دلالة على خلافه بل وكل منهم قد يعتمد على تزكية من تقدم عليه الحاصلة باجتهاده وقد يتطرق
الخلل من جهة فهم كلام من تقدم عليه ايضا فضلا عن عدم كونه موافقا للحق او كونه موافقا مثل ان العلامة وثق في الخلاصة
حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد عليه العلامة ولعله توهم من جهة عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فان
النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع ان ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد ذلك كان من صالحي هذه الطائفة
وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة مقلدا لمن تقدمه وكذا من
تقدمه لمن تقدمه فانهم قلما اتفق لهم ثبوت عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وابي ذر او من جهة المزكين الذين عاشروا الراوي
ومع ذلك فلم يميزوا بينهم بل لم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكرنا ومن جهة الاجتهاد ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد

المجتهد

المجتهد للمجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان يقول الصدوق مثلا او الكليني مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة ان هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال قلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع او للاية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطه لقبول الخبر من حيث هو والا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول بها عند جلهم واما الاية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تثبت مع انا قد حققنا سابقا ان المبنى في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا سائر الادلة على فرض تسليمها لبيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكان الكلام في اثبات العدالة فاي مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لانه مفيد للظن للمجتهد كما يرجع الى قول اللغوي بل وادونها المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق للرواية او تصحيح العلامة للسند ولم يحصل ظن اقوى منه من جهة تزكية غيره للراوي صريحا او غير ذلك فيتبع ولا مانع عنه **تنبيه** اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول في الادلة المتعارضة فكما انه لا يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه او بالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق التزكية فلابد كل مثل ان يزكي عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلافه في ذلك نظير العام المسموع من الامام حين المخاطبة وقد بينا الفرق بين زماني الغيبة والحضور في مثل العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ثم لا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة مثلا في رواية كان هو في سنده مثلا صحيح في انه لا بد ان يلاحظ رجال الشيخ في معرفة حال الرجل المعاصر وعدمه ويتطرق الاشكال في تصحيح السند من جهة الغير ايضا من جهة احتمال الاشتباه في تعيين الرجل اذ اكثر الرجال مشتركة فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشتركات ايضا ولا يتم العمل على ما ادى اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين انما هو في تزكيته واما في السند المعين فيتوقف ذلك على كون الرجل هو الرجل الذي رام فيه العدالة او الجرح هذا كله اذا تعين الرجل او السند واما اذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي والمزكى من جملة رواة اصحابنا الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بسبب جهالته وكذلك لو قال عالم في كتابه نحو حديث مجهول السند انه صحيح واما لو كان ذلك في غير ما وقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا هذا وقال اخبرني عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في الرأي او مقلدين لمجتهد واحد اذا لم يكن المخالفة في الجرح والتعديل وفي هذا البلد موجودين في حق العدل ولعل هذا ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقول العدل حدثني عدل لكن بنا ونحن حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالجرح لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الجرح المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى وفي كفايته البعد مع قوله باشتراط العدالة في الراوي لعدم اختصاص اصحابنا في العدل ولعل مراده ان هذا نوع مدح يوجب التثبت للتعيين بلفظ اصحابنا المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما اخبر عدل واحد او عدلان على القولين في اعتبار المزكي الواحد والتعدد كما لا يخفى **قانون** اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهما مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا يسمى المرسل ففي قبوله خلاف بين العامة والخاصة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسبه ابن الغضائري الى ابنه احمد ايضا والثاني احد قولي العلامة في تهذيب والثالث قوله الاخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا والاشتراط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف والاقوى هو القول الثالث لان ذلك

تعديل للواسطة حتى يرد له انه على فرض تسليمه شهادة على عدالة المجهول العين ولا يصلح للاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه
يفيد نوع تثبت لجعالى اذ غايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة و يعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا
ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدقه في خبره وهو لا ينقص من الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت ولذلك نعتمد على مراسيل ابن
ابي عمير مثلا وان كان المروي عنه المذكور ممن لا يوثقه علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير عنه يفيد الظن بكون المروي عنه ثقة معتمدا
عليه في الحديث لما ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولما
ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذا نظرائه مثل البزنطي وصفوان بن يحيى والحماديين وغيرهم والحاصل ان
ذلك يوجب الوثوق بما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا تنحصر في الصحيح وخبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو
انه شرط في قبوله بنفسه واما من جهة ملاحظة التثبت والاعتضادات الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجية في خبر العدل وغرضنا اثبات
حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان امثالها صحيحة في الاصطلاح والواسطة عادل ولحجج المثبت مطلقا بوجوه اقويها امران
الاول ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو
مناف للعدالة وفيه اولا انه انما يتم فيما لو اسقط الواسطة لا فيما ابهم وثانيا انه يتم لو انحصر العمل في رواية عن العدل او عن
الموثوق بصدقه وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال اني
ادرج في هذا الكتاب ليس دأب المصنفين والثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لمنافاة اسناد الكذب للعدالة فيتعين
قبوله وفيه مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة عادلا او موثوقا بصدقه وهو يتوقف الجهول العين فلعل
لجارحا والاولى بناء على عدم تحقيقه منع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل لعله يريد الاسناد الظني الحاصل بمجرد الخبر المسلم ويمكن دفعه
بان الظاهر ان العدل لا يخبر جزما فوق ذلك الظن بصدوره من المعصوم فاما يتكل على عدالة الاصل او التثبت الحاصل له
المفيد لصدقه ودعوى ان الاسناد لا بد ان يكون من جهة حصول العلم في غاية البعد كما هو الغالب في الاخبار فالانصاف ان ذلك لا يخلو من
قوة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان العدل لا ينسب الى المعصوم في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له
الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن ولحجج النافي مطلقا بما مر الى الاشارة اليه من ان شرط قبول الرواية
معرفة عدالة الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير ايضا فان عدالة الواسطة ان ثبت
بالاخبار فهو شهادة منه على عدالة المجهول العين وان علم ذلك من استقراء مراسيله والاطلاع من خارج على انه لا يروي الا عن ثقة
فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه بما مر ولحجج الشيخ لما ذكره اخيرا بعمل المراسيل مطلقا اذا لم يعارضها من المسانيد
الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والا فلا حجية فيه على الاطلاق **قانون** لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز
نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة الى المنع عنه مطلقا وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ
ووضعها وبالقرائن الدالة على خلافه وان لا ينقص الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكر
وان يكون مساويا له في الخفاء والجلاء وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل
اليها عقول البشر وهو غير واضح اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل السامع على المراد فلا يضر نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند
السامع بل هو كاحد الظواهر فلا يضر تغييره وان لم يقترن بقرينة فحمله على احد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشارع باطل
ولا معنى لاشتراط المساواة في الخفاء والجلاء بل الشرط ان السامع ان يكتفيا مؤنة ذلك ثم لو اريد به مثل ما لو نقل غير
السامع من الرواة الوسائط واداه بمعنى ادى اليه اجتهاده بملاحظة سائر الاخبار والادلة فهو كذلك اذ ربما كان لرواية في
الاصل متشابهة بالنسبة الى السامع ايضا والحكمة اقتضت ذلك والحكمة اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص لا

الناقل

للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذي فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسألة اخرى فذكروها بعنوان آخر وتفسير
إليها اللهم الا ان يكون المراد انه لو ادى المعصوم المطلوب بلفظ متشابه بالذات مبين للسامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر
هذا اللفظ المتشابه وان عقبه ببيان ما فاد به الغرض من القرينة المبينة له بانضمام احوال التحاور والتخاطب بناء على الفرق بين
اقسام الدلالات مثل ما لو حصل من المشترك مع القرينة او من اللفظ الاحادي المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغي مراعاة النص والظاهر
بل واقسام الظواهر اذ في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلال في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرء في بيان
العدة وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يروي الحديث بلفظ الطهر اذ ربما كان فهم الراوي خطأ لاشتباه القرينة
عليه فلو اراد الاتيان بذلك فليذكر لفظ القرء ثم يفسره بما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا اذا قال الامام ع لو بقي من اليوم بمقدار
صلوة العصر فهو مختص به فنقله الراوي (يقول) اذا بقي من اليوم بمقدار اربع ركعات العصر فهو مختص به مريدا به صلوة العصر ايضا اذ
يتفاوت الامر بين اللفظين بملاحظة شمول صلوة العصر لركعتي المسافر واقل منه كصلوة الخوف وامثال ذلك وكذلك في صلوة العشا
ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق اورث في هذه المسألة عن الاصحاب في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي
من نصف الليل بمقدار اربع ركعات فانهم يخصونه بالعشاء وانا اجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من آخر (قبل)
فقد ادرك الوقت فيصدق على هذا انه يدرك وقت الصلوتين وان لم يدرك وقت الصلوة (الثلث) والاربع وبالجملة فلا بد لنا في نقل
الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتعاورة على مصداق واحد مع اختلاف الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام
بتفاوت العنوانات امر شيق للمجتهد في المسائل الشرعية فبادنى غفلة يختل الامر ويحصل الاشتباه هذا واما ضبط مراتب
الوضوح والخفاء بالنسبة الى مؤديات الالفاظ فهو مما يصعب اثبات اشتراطه اذ الظاهر ان المعصوم انما يقصد من الاخبار افهام
المخاطب في حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب اتفاق الوقايع الواردة عليهم الى السؤال عنه او علم المعصوم احتياجهم
اليها فهم يتكلمون مع اصحابهم بقدر فهمهم لا انهم يتكلمون على مرتبة خاصة يكون هو المرجع والمعول حتى يعتبر في نقله للآخر ذلك المقدار
بل الناقل للغير ايضا لا بد ان يلاحظ مقدار فهم مخاطبه لا كل مخاطب وكذا فنقل المطلوب بعبارة ادق اذا كان المخاطب الغبي فطنا
ذكيا الامام منه وكذا نقله ابسط واوضح اذا كان المستفيد غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة لنا
ان ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف والعادة من لدن آدم الى زماننا هذا والشارع ايضا بناؤه في المحاورات على طريقة العرف
والعادة فان المقصود في العرف والعادة هو افهام المراد من دون اعتبار خصوص لفظ وانه مرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل الراوي
الى العجمي بلسان العجمية وكذا الناقل من المجتهد الى اهله وعياله والاخبار الواردة عنهم ع فمنها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال
قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان
ما لا مدخلية له في تغيير المراد بقرينة حال الراوي وجواب الامام ع وقوله ع ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد نسبة اللفظ
الينا فانه كذب ولا يخفى ان افراد العام كلها من مدلولات العام وكذلك لوازم المفهوم فيصدق ان الكل معنى اللفظ فاذا اراد ان
ينقل عن الامام انه قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام ع خافوا امر الله واجتنبوا عما نهيكم الله عنه من الشرك والفسق وشرب
الخمر والزنا الى غير ذلك واطيعوا على ما اوجبه عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على ذلك انه نقل معنى
كلام الامام بل وكذلك ايضا لو كان مما دل عليه بالاشارة ايضا مع اشكال فيه لحصول الغفلة ووجود الثمرة بين الخطابات الاصلية
والتبعية كما اشرنا سابقا ويدل على المختار ايضا انه تعالى فصل القصة الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بغير العربية
او بعبارة واحدة منها بل يمكن ان يقال لم يقع باحد تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا الطرز الغريب والاسلوب العجيب مختص اصحاب
في القرآن الذي هو منزل على سبيل الاعجاز فقط ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الآثار والاخبار فان تتبعها يفيد ان ذلك كان طريقة

اصحاب النبي وآله صلوات الله عليهم اجمعين وامتنع المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود واسقاطه للمعنى سيما مع كثرة الطبقات وتطاول
الازمنة وتغير كل منهم اللفظ لاختلاف اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه ان ما ذكرناه من الشروط لا يوقع
لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض باجود الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو معفو مع ان اعتبار النقل باللفظ في جميع
يقرب من المحال بل هو مع عادة ثم انهم في مثل الادعية التي لم يعتبر فيها الا الالفاظ المخصوصة وطريقتهم في ذلك غالبا انهم كانوا يحملون على ائمتهم صلى الله عليهم
وهم يكتبون ولذلك ترى الاختلاف فيها كاختلاف الاخبار ويقوله صلى الله عليه وآله نضر الله امرء سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه
الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع وفيه منع الصحة اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى
ومنع الدلالة على وجوب التادية بلفظه ثالثا لصدق التادية كما سمعه عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو ومن الظاهر ان هذا الحديث واحد وقد
اختلف الفاظه ففي رواية كما ذكر وفي اخرى كما نضر الله بالنضارة المعجمة وفي اخرى رحم الله وفي رواية الى من لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا
الا ان يمنع الظهور ويتمسك باحتمال عدم التغيير وهو معارض باحتمال عدم التعدد واما المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم بقي الكلام
فيما وعدنا ذكره وهو ان الراوي الثقة اذا روى مجملا وفسره باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى ظاهرا وحمله على
خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة وتعيينه وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني فان فهمه معارض
بالظاهر الذي هو حجة اولى وكما ان مقتضى الظاهر العمل عليه فمقتضى المجمل السكوت عنه ولا يتفاوت الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان
الظاهر انه هو الظاهر عند المخاطب بالحديث لا لظهوره عندنا لان الخطاب مختص بالمشافه كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب
ان مراده هو ما هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره غاية الامر التوقف فيما اعتقده الظاهر فلا وبالجملة فالمعتبر هو حصول الظن حينئذ **تتمة**
فيها مباحث **الاول** اصطلح المتاخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان
والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال الى
المعصوم وان اعتراه شذوذ وان انقطع عن الحجية خلافا للبعض لانه حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا بعنوان مشتملا على علة خفية
في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال او مخالفته لصريح العقل والحس ولما اعتبر عدم كونه معللا
ايضا مستغنى عنه لانه اذا ظهر كونه منقطعا او ما شك فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل الثقة فان ظ
هذا التعريف هو لحصول اليقين بذلك وما يرجح في النظر كونه كذلك فالمعلل اعني ما حصل الشك في ذلك خارج عن التعريف
ووصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا عند الغير مبني على غفلة الواصف او خطائه في اجتهاده وترجيحه انه غير معلل
واما عيب المتن فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح الثاني الحسن وهو ما كان رواته اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا او بعضا مع
توثيق الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل وقد يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان
رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما لو كان رجال السند مختلفين بين
في الامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق فهو كالموثق فربما يقال باختلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع الاخس في صفة
الاخس تبعا له كالنتيجة تتبع اخس مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في خصوص
الرجل وهو لا يوجب تنويع مسمى به ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات
رجال الصحيح وان لحقه بعد ذلك ضعف او ارسال مثل ان يقال على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ولا ريب ان ذلك ليس من
الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح لا مشاحة فيه تصحيح السند الى الرجل المعين ولما قالوا اجمعت العصابة على تصحيح ما
ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من وجهين احدهما انه ليس المراد منه الصحيح المصطلح والثاني انه اريد منه
بيان الوثوق بما نقل عن عبد الله بن بكير ايضا وقد يطلق على ما حمله المحقق وغيره من المسند الا مع الاختصاص بالاتصال صحيح السند مثل

ان يروي الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلان ولا ما قبله متصفا بها ويشير ذلك في الاغلب في ما كان الفلان من جمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل على اعتبار ذلك الحديث بسبب رواته والاصطلاح الثاني المذكور وان يجري في القسمين الاخيرين
ايضا الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شرائط احد الثلثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذا الحسن اذا افاد مدحه
التثبت الاجمالي واما الضعيف فلا حجة فيه الا اذا اشتهر العمل به وحينئذ يسمى مقبولا وهو حجة سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء الاصحاب
نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة وجملة منها الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس
ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواه العامة والخاصة وغيرها من الادلة وقد بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره
ثم ان نسبة هذا الاصطلاح الى المتاخرين لان قدماء الاصحاب لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث
اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده
في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم
كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عده الشيخ في كتاب العدة او وجوده في احد
الكتب المعروضة على الائمة فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق ع وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن
شاذان المعروضين على العسكري ع او كونه ماخوذا من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز
بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن
بابويه فيمن لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح المتاخرين وقد اشار الى هذه الطريقة
للقدماء وبينها شيخنا البهائي ره في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتاخرين على عدولهم عن طريقة القدماء
ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين صدر السالف واندراس بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين
من اهل الضلال والخوف من اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا
الزمان فالتبست الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المتكررة فيها بغير المتكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا
الى قانون يتميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا الاصطلاح وقال اول من سلك هذا الطريق العلامة اقول ولا يبعد
ذلك لانه يلاحظ ان التوثيق والتعديل ايضا كان احد القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر انه كان ذلك
ثقة من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم ولذا ترى اخبارهم المنقولة في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرهما فالظاهر ان القدماء ايضا
كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسالك القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون التصحيح
على ما ظهر لهم من القرائن الوثوق عليه لكن ذلك قل ما دروا الاطلاق في كلامهم محمول على مصطلحهم وفي ذلك يجوز منهم اعتمادا على القرائن
او غفلة والعمدة انهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحة مجازا على مصطلحهم فلا بد
من التفطن لتلك القرائن وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتاخرين من اصحاب الحصول التثبت الموجب للظن
الصدق في غيرهما ايضا فمن اسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق واقوى منهما قولهم
من وجوه اصحابنا واوجه منه اوجه من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل
انه في اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وربما نسب كون ذلك توثيقا الى كثير
من المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة ع لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين
يردون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان
بن يحيى وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ذلك من امارات الوثاقة وقبول الرواية ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري

ومحمد بن

ومحمد بن اسماعيل بن بزيع وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين عليه ومنها وقوعه في سند حديث حصل القطع فيه من غير جهته ومنها وجود روايته
في الكافي او الفقيه لما ذكراه في اولهما وما وجد في كليهما فاقوى فاذا انضم اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى فاقوى وهكذا ومنها اكثار
الكليني الرواية عن رجل والفقيه ومنها كونه ممن لا يروي الا عن ثقة مثل البزنطي وابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد
الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم الجنبة انا رب سليم الاحاديث وقيل سليم الطريقة ومنها قولهم
ضعيف من فقهائنا او فاضل دين او اصدق من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة وربما يعتمد
على مثل توثيق ابن نمير ومن ضاهاهم ومنها رواية الثقة عن رهط او عن غير واحد او عن اشياخه ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء
مترحما عليه او مترضيا ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه
القميون وعن جماعة من المحققين ان فيه شهادة على العدالة والصحة وكذا استثناء محمد بن عيسى عن رواة يونس بن عبد الرحمن فيه
شهادة على وثاقة غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني سمع منه الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق او الحسن
مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فالحاصل
المعيار حصول الظن وان اكتفي بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر الاحكام عن الدليل ويلزم مخالفة طريقة العلماء
سيما على القول باشتراط العدلين في التزكية وقد اشرنا الى معنى اشتراط العدالة ووجه الاجماع المنقول فيه **الثاني**
انهم ذكروا للخبر اقساما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها مختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في
الجملة وذكر تفصيلها وتعريفاتها واركانها وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها لتكثير الفائدة فمنها المسند وهو ما
اتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرضه قطع بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو
عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم كذلك او وقف على غيره فهو اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل
او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور
والا فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بدون ذكر التحديث
والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة على عدم اللقاء وامن التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج في
الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو الشائع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو
ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان
ينفرد بروايته واحد او غريب الاسناد خاصة كخبر يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد بروايته واحد عن آخر غيرهم او غريب المتن
خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه
الآخر ومنها المصحف وهو اما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية
والزاي المعجمة او في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا واكثره مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري
وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه بالعمل به سواء كان راويه ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره مما في معناه اما في المتن كان يزيد فيه
ما لا يفهم من الآخر او في السند كان يرويه احدهم عن اثنين والآخر عن ثلاثة سواء كان في الوسط او في الآخر ومنها المسلسل وهو ما
تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا
او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالآباء نحو فلان عن ابيه عن فلان وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر
وغير ذلك فان اتصل السند كذلك الى المعصوم فتام والا فبحسبه وهذه المذكورات مما يشترك فيه الانواع الاربعة واما
ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع وقد يقال المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل

المعلق والمرسل والمنقطع والوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا بصيغة اسم المفعول بمعنى المشكل
والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا
واختصاص هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتاخرين والا فقد عرفت ان بعض المراسيل في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف
وهو ما روي عن مصاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم واما المضمر كان يقول صاحب المعصوم سألته عن كذا فقال كذا فان كان من مثل
زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا ايضا كذلك لان ظاهر حال اصحاب
الائمة انهم لا يسألون الا عنهم والذي صار سببا للاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم
سألت فلانا الامام عن فلان قال كذا وسألته عن كذا فقال كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والا
الاعتماد على القرائن واشخاص الرواة ومنها المدلس كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك
فان قال حدثني فهو كذب وهكذا ان اسقط عن السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير
مشتهر به فان كان ذلك لتبيين مذموم الا لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية اما
بالسند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بان خروجه من الايمن علامة الحيض
كما في بعض النسخ او من الايسر كما في الاخر ومنها المعلل وقد مر الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير كل الطريق
او بعض رجاله ليرغب فيه وهو مردود الا اذا كان سهوا فيعفى عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم **الثالث** لا بد للراوي
الحديث عن مسند يصح من جهته رواية الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم فله وجوه اعلاها السماع ولفظه ان يقول سمعت
المعصوم يقول كذا او سمعني او شافهني او حدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال كون السماع بواسطة وان كان خلاف الظاهر ثم ان يقول
امر بكذا او نهى عن كذا فانه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي او اطلاق الامر والنهي على ما فهم بالدلالة التبعية
من النهي عن ضده او الامر وان كان بعيدا واما مثل امرنا بكذا او نهينا عن كذا ونحو ذلك بصيغة المجهول او من السنة كذا او قول الصحابي
كنا نفعل كذا وامثال ذلك فهو ادون الكل وينبغي العمل بها وقبولها ان الظهور حجية القرائن واما الرواية عن الراوي فلها ايضا وجوه
اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقراءته من كتابه او باملائه من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ اسماعه وان
قصد اسماع غيره فيقول حدث فلانا وانا اسمع وعلل الشهيد كونه اعلى بان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه
خليفة رسول الله وسفيره الى امته والاخذ عنه كالاخذ منه ولان النبي اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى
بحضرته اولى ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى القاري اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان
قال قلت لابي عبد الله يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره
حديثا فعدل الى قراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولويته من قراءة الراوي والا لامر بها توسعة وفي دلالة الصحيحة على مدعاه
تامل ظاهر ثم دونه القراءة على الشيخ مع اقراره به ونص بحجة بالاعتراف مصحوبه ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان يكون السكوت مع
توجه اليه وعدم مانع عن المنع والرد من غفلة او اكراه او خوف في انضمام القرائن بالرضا كافيا وعبارته قرأت على فلان واقر به
او اعترف به او حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه ويلحق قوله قراءة عليه عند جماعة ويلحق المنع اذا لم يقم قرينة على ارادة ذلك فان
ظاهره سماعه من الشيخ وعن السيد المنع منه مطلقا ايضا محتجا بانهما متناقضة لان معنى الاخبار او التحديث هو السماع منه وقوله
قراءة عليه يكذبه وهو مدفوع بان كل مجاز كذلك فينسد باب المجاز ومن وجوه التحمل الاجازة وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة
مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وذلك اما بتفصيل الكتاب كقوله اجزت لك رواية هذه النسخة المصححة او بنوعه
المتعين في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ او استبصاره مثلا ثم انه لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة

وعبارة الشايعة انبانا او نبانا ويجوز حدثنا واخبرنا ايضا والاظهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول انبانا بهذا الكتاب
اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ والاجازة على اقسام الاول اجازة معين لمعين كقولك اجزتك التهذيب او هذه النسخة منه هذا
والثاني اجازة معين بغير معين كان يقول اجزتك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث اجازة غير معين لمعين
كقوله اجزت التهذيب لكل الطلبة او لاهل زماننا الرابع اجازة غير معين لغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل زماني الخامس اجازة
المعدوم اما منفردا او معطوفا على الموجود وفي جوازه خلاف ثم فائدة الاجازة انما تظهر في صحة الاصل الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه
او ما لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفيها نعم يحصل بها بقاء اتصال سلسلة
الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك ويظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة الشيخ والقراءة عليه ايضا فيحصل منه التصحيح و
الخلاص من التصحيف والتحريف ونحو ذلك ومن انحاء التحمل المناولة وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا
ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب
مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك ح ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب
او حاضر بخطه او باذن لثقة ان يكتبه او كتبت لفلان سماعي فان انضم ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته
فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الصحة وهو الاظهر
والعبارة ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا
كان له او لا ولا يجوز له الرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخط فلان وفي جواز العمل بقول فلان **المطلب الثاني** في الفعل
والتقرير **قانون** فعل المعصوم حجة كقوله لكن الشان في تحقيق محله وتعيين ما يحكم بمتابعته فنقول اما الافعال الطبيعية
كالاكل والشرب والنوم والاستيقاظ فالكل مباح له ولنا بلا اشكال وذلك اذا لم يلاحظ حيثية واعتبار خصوصية كالاستمرار على
القيلولة واكل الزبيب على الريق مثلا فانها بذلك تندرج في الاقسام الاتية واما ما يتردد بين كونه من افعال الطبايع او من الشرع
ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد في القواعد وقد وقع ذلك في
مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله وبعض العامة زعم انه انما فعلها بعد ان بدن وحمل
اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها دخوله في ثنية كداء وخروجه من ثنية كدى فهل ذلك لانه صادف طريقه او لانه سنة ويظهر الفائدة
في استحبابه لكل داخل ومنها نزوله بالمحصب لما نفر في الاخير وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة وذهابه في طريق في العيد ورجوعه في اخرى
والصحيح حمل ذلك كله على الشرع انتهى كلامه رفع مقامه اقول ويرجع الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه وسيجيء التفصيل في التحقيق
ثم انه لا اشكال ايضا فيما علم اختصاصه به كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدائم اما غيرهما فاما ان لا
نعلم وجهه وقصده به من الوجوب او الندب او غيرهما او نعلم وجهه وعلى الاول فاما ان نعلم انه قصد به القربة ام لا وعلى الاول فيتردد فعله
لنفسه بين الواجب والندب وعلى الثاني فيتردد فعله لنفسه بينهما وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم لاستخلاص الحرمة
عنهم عندنا فهذه اقسام ثلثة وهذا كله اذا لم يكن فعله بيانا للمجمل وسيجيء الكلام فيه فاما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته
مط او يستحب مط او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقويها القول الثاني لنا اصالة البراءة عن الوجوب وعدم دليل تام عليه كما ستعرف
واحتمال الاباحة مدفوع باكثرية الراجح في افعالهم ولان ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايضا فيستحب ولان ذلك مقتضى
عموم ما دل على حسن التاسي بعد نفي دلالتها على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقويها الايات الامرة باتباعه مثل
قوله تعالى فاتبعوه وفيه المتابعة والتاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله ففعل ما فعله بقصد الندب
بعنوان الوجوب ليس لم فكما يمكن التجوز في مادة الصيغة لابقاء هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة الطلب الراجح سيما

والاول مستلزم للتخصيص ايضا جزما لعدم الوجوب في كثير من الافعال وفي خصوص الخواص اجماعا مع انه اذا ابقي الاتباع على معناه الحقيقي
وهو الاتيان بالفعل على ما فعله لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة الامر انما يتعلق بالتقييد بالقصد
فلا ينافي اصالة الاباحة ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ووجه الاستدلال بها انه جعل محبتنا لله تعالى وعلقنا على
محبة الله الواجبة اتفاقا وما لم يجب لا يجب اتباعه فيجب الشرط غير مستلزم للمشروط هنا وفساده لا يخفى لابتنائه على الخلط بين معنى الشرط وجعله
عبارة عن الشرط الاصولي ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ويقدر به من كان يرجو
الله واليوم الآخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم تكن فيه اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الآخر وهذا انتهاك
ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان التأسي هو متابعة الفعل لاجل انه فعله على الوجه
الذي فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا والتصريح بعموم اسوة في مقام الجواب لا كلام فيه لارجاعه الى العموم في امثال هذا المقام في العرف واللغة
والجواب عن سائر الآيات مثل اطيعوا الرسول وما آتاكم الرسول فخذوه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون
على المؤمنين حرج اوضح فان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول والمراد بالمأتي القول بالتبادر سيما مع مقابلة قوله
وما نهاكم عنه فانتهوا وغاية ما يدل عليه الآية الاخيرة الاباحة سيما وهي في مقام توهم الحظر واين هو من الوجوب واما الاستدلال
بالاحتياط ففيه مع انه لا يتم لاجل احتمال الحرمة لاحتمال كون ما فعله من خصائصه الا بدليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما ثبت التكليف
به فينا وتوقف براءة الذمة على العمل وهو اول الكلام وانت بعد التأمل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل
بالاباحة والتوقف والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول ان تساوي الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع الى الاصل وهو
الاباحة والمتوقف يتوقف ويظهر الجواب بما مر مضافا الى ان احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص نادر ولا يلتفت اليه فان الغالب موافقة
النبي والائمة لامتهم وتابعيهم فالاصل هو الاشتراك الا ما اخرجه الدليل واما ما علم من جهته بمعنى انه يعلم انه واجب عليه او مندوب
او غيره ولم يعلم انه من خصائصه فالاظهر لزوم التأسي به بمعنى اشتراكنا معه على الوجه الذي يفعله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات
دون المناكحات والمعاملات وآخر الى انكار ذلك كله لنا الادلة المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسئلة السابقة وضعف
احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصائص واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا ايضا اظهر وجوابه
فيما يحتملها عدم الالتفات الى النادر سيما مع قيام الادلة على حسن التأسي واما المفصل فلا دليل له يعتد به وقد استدل
على المختار مضافا الى ما مر باجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم لما رواه ام سلمة عن فعله ص و الغسل
بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل لما رواه عايشة عن فعله ص نظرا الى ان وجه الاول معلوم فانه للاباحة وان الغسل من التقاء
الختانين ظاهر في انه كان يفعله بعنوان الوجوب لانه كان يجعله غسل الجنابة ويترتب عليه احكامه وغسل الجنابة واجب جزما والظاهر
ان الحكم في الترك هو الحكم في الفعل ومما يتفرع على هذا التأسي هو في استحباب التأسي عند الفعل المعلوم انه كان على سبيل
الاستحباب ثم انه يعرف وجه فعله ع اما بعرفه بنصه بان هذا الذي فعلته فعلته بعنوان الوجوب او يعلم انه كان امتثالا لامر
يدل على الوجوب مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب او امر يدل على مجرد الرخصة او التمثيل او امر يدل على الندب ولامر بذلك
لذلك بقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا وما يتوهم سهو لعموم الخطاب فيهما او يعلم بانضمام القرائن كما اشرنا في قبلة الصائم
والنساء عند المطل او غير ذلك من القرائن ومنها استصحاب عدم الوجوب الدالة على الاباحة لو اذا فقد الدليل على الوجوب
والندب **قانون** اذا وقع الفعل بيانا للمجمل فيتبعه في الحكم ويظهر وجهه مما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين
حكم كون الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا صدر منه فعل في مقام البيان فما علم مدخليته وما علم
عدم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرهما فلا كلام فيه وما لم يعلم فان كان مما استحدثه ولم يكن مما ليس بيد قبل الفعل

فائدة

فالظ دخوله فى الثبات وما كان متلبسا به قبله كالستر للصلوة بل مثل الطهارة لصلوة المبتداة اذا كان فعلها فى حال التوضئا قبلها
للصلوة اليومية فالظاهر عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل من خارج وكذلك الكلام فى عوارض ما استحدثه مثل التقصير والتطويل والسرعة
والبطوء الغير المعتد بها عرفا فمثل تفاوت القراة بسبب بطوء القرائة والتأنى وعدمها فى التكلم ومثل تطويل الغسل فى كل واحد من اعضاء الوضوء
وتعجيلها بحيث يتفاوت فى المصداق العرفى غالبا لا يعتد بها لا قتضاء العرف ذلك وعدم انضباط ذلك بحيث حد محدود لا يتجاوز عنه
فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف الاوساط فالظ اعتباره فيشكل الاكتفاء بوضوء يغسل
كل واحد من اعضائه فى ظرف ساعة مثلا واما ما يشك فى دخوله فى الثبات وعدمه مثل التوالى بين الاعضاء فى الوضوء بحيث اذا فرغ من
عضو شرع فى الاخر بالاتصال وكذلك غسل الوجه من الاعلى وكذلك اليد وكذلك المسح من الاعلى فان كل ذلك مما يشك فى دخوله لان
الغسل العرفى للاعضاء يصدق مع الفعل وعلى اى وجه اتفق لكن اعتبار هذا الفرد من الهيئة هنا مما يشك فى انه هل هو مجرد اتفاق الا
لانه فرد من هيئة الغسل او انه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتمال العمل على واجبات ومندوبات وحصل الشك فى بعضها
انه من الواجبات او المندوبات كالسورة فى الصلوة ففيه الاشكال المتقدم فى اوايل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفى الحرج
والعسر باصالة عدمها ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل فى ماهية العبادات كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما
فاعتبار المذكورات فى الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجى وحققنا ذلك فى القانون السابق بظهر ان الاولى فى امثال ذلك
هو البناء على الاستحباب الدخوله فى الفعل الذى لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب الحسن التاسى والاحتياط واما الوجوب
فلا دليل عليه مما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل يقينى وتحصيل البرائة اليقينية واجبة فيحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه
فى اول الكتاب ان الاشتغال انما يثبت بما يقتضيه ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بخصوصه ممنوع ولا دليل على وجوب
الاحتياط ومن ذلك يظهر انه مقتضى ما ذكره الشهيد من حمل الافعال المترددة كونها من افعال الجبلة والعادة او الشرع والعبادة
على الشرعى هو الحمل على الاستحباب الا غير لعدم الدليل على ما فوقه **قانون** تصرفات المعصوم اما بالامامة كالجهاد والتصرف
فى بيت المال او بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين بالبينة او اليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى والتبليغ ونظائرها فى العبادات كلها
من باب التبليغ وغيرها ما قد يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله ص لهند زوجة ابى سفيان خذى لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف
حيث شكت اليه وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطينى وولدى ما يكفينى فلو كان فتوى فيثبت منه جواز التقاص للمسلط باذن
الحاكم وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز الاخذ الا بالقضاء فاض قال الشهيد فى قده لا ريب ان حمله على الافتاء اولى من القضاء وقد يشتبه
بين التصرف بالامامة والفتوى كقوله ص من احيى ارضا ميتة فهى له فعلى الاول كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام وعلى
الثانى يجوز كما ذهب اليه بعض اصحابنا ويرد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه كالسابق فلا يشترط الاذن واجاب
عنه الشهيد بان اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل **قانون** الحق ان نبينا ص قبل البعثة كان متعبدا
لكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا بشىء وقيل كان متعبدا بشريعة من قبله على اختلاف فى مذاهبهم فقيل
بشريعة نوح وقيل ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل بكل الشرايع وقيل بما ثبت انه شرع والحق ما ذكرنا من ضرورة ديننا يقتضى افضليته
عن كل الانبياء وفيما ذكروه يلزم تقديم المفضول وهو قبيح ولانه لو كان كذا لكان اما بالوحى او بالتعليم من علمائهم والاول فهو معلوم
الرسالة والموافقة لا يقتضى المتابعة واما الثانى فلو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلك ولو افتخروا به لشاع ولم يعاشر اهل الكتاب
ولم يأخذ منهم شيئا والا فالعادة تقضى بنقله ولامكنهم لانه كان اميا لا يقرأ ولا يكتب مع ما روى الخاصة والعامة انه ص قال
كنت نبيا وادم بين الماء والطين وايضا نرى عيسى فى المهد نبيا ويحيى فى الصبى دون نبينا ص الى اربعين سنة ينافى افضليته
واما بطلان القول بعدم تعبده بشىء فاوضح لاستلزامه كمال النقص وكونه اسوء حالا من احاد الناس مع ما ورد مما كان يفعله

من الاهمال

[illegible]

من الاعمال الحجج في الاخبار واما بعد البعثة فالحق ايضا انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وتوافقه مع غيره في كثير منها لا يقتضي المتابعة
واختلف الناس فيه ايضا فقال بعضهم بما تعبد بشرع من قبله في الجملة مستدلا بظواهر بعض الايات لنا ما تقدم من الادلة وان هو
الا وحي يوحى وان شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحي في كل مسئلة ولا يتمسك بالاديان السابقة ولم ينبه احد من الصحابة الى مراجعة تمام الكتب
المجيدة على اليهود واظهار علمه واما الايات مثل قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم وبهديهم اقتده وشرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا فهي محمولة على اصول العقايد والاقامة لا يجزى النسخ سيما مع ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه
نفسه وكان المراد بهداهم جميعا التوحيد الجميع فيه وهو اصول العقايد والاقادة بانهم يحصل لهم ويظهر من ذلك الجواب عن سائر الايات
فائدة اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القرآن
او في الاخبار المتواترة حكم من الاحكام في شرع من الشرايع السابقة مثل قوله تعالى في شان يحيى انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك اختلف
الاصوليون فيه على قولين والاقوى انه ان فهم انه تعالى او نبيه نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة ايضا ويحث به لعلى حسنه مطلقا فنعم
والا فلا وربما يقال ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه فحجة مطلقا وهو مبني على القول بكون حكم الاشياء ذاتيا وهو ثم
ومناف للقول بالنسخ بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال الاستصحاب
لا يمكن الا مع قابلية المحل كما سيجيء تحقيقه ويتفرع على المسئلة فروع ذكرها في تمهيد القواعد منها الاحتجاج على الحجية القرعة
على الترجيح بالامر المتقدم ومنها الحلف ليضربن زيدا مثلا مائة خشبة فضربه بالعثكال ونحوه لقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا
لا تحنث فان الضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحد وهو المسمى بالعثكال قال في التمهيد وهذا الحكم مروي عندنا في المريض
خاصة والحد نحو ذلك لا مطلقا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون عوض الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج
بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص ان لم نضم اليها قوله تعالى وذلك دين القيمة فقد
يفسر القيمة بالثابتة التي لا تنسخ **فائدة** تقرير المعصوم حجة وهو ان يفعل بحضوره فعل او اطلع على فعل في عصره ولم ينكر فهو دليل
على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف او تقية او سبق نهيه عنه وعلمه وعلم عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصالح والشاعر به
تكفي في المقام وكذا اذا اطلع على المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع والدليل على ذلك وجوب النهي عن المنكر سيما على المعصوم وان التقرير على
المحرم حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر السكوت الرضا بفعله قال المحقق في المعتبر واما ما يبلغه فلا حجة فيه كما روي ان بعض الصحابة
قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله ص فلا نغتسل الجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه لا يقال
قول الصحابي كنا نفعل دليل على عمل الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول ص لانا نمنع انه قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه او عن جماعة يمكن ان
يخفى حالهم على النبي **ايقاظ** قيل ان الحكم الذي حكم به المعصوم في الرؤيا حجة لما ورد ان من رآه فقد رآه وان الشيطان لا يتمثل به ورد
بانه فرع ان يعرفه بصورته في اليقظة حتى يصدق عليه انه رآه فلا يتم الاطلاق واجيب بانه ورد انه رأى احد رسول الله في المنام في زمان
مولانا الرضا فقال هو رسول الله ص من رآه فقد رآه ومن المعلوم ان الرائي لم يره ص ويدفعه ان كثيرا ما نرى في المنام صورتهم ونظير
في اليقظة انه كان على الناس الجائرين يصورونه اظهار الجلالة كما في حكاية رؤيا المفيد حيث رأى في المنام فاطمة الزهراء صلوات الله
عليها والحسنين معها قالت له في المنام يا شيخ علمهما الفقه فجاءت في يوم والدة السيدين المرتضى والرضي بهما وقالت يا شيخ علمهما
الفقه وكيف كان فالاعتماد مشكل سيما اذا خالف الاحكام الشرعية الواصلة الينا مع ان ترك الاعتماد مطلقا فيما لو لم يخالف الشرع
ايضا مشكل سيما اذا حصل الظن بصحة حصول المراد كان اغلب رؤياه صادقا سيما بملاحظة ما رواه الكليني في الحسن لابرهيم بن هاشم
عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول رأى المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جزءا من اجزاء النبوة وفي الصحيح
عن معمر بن خلاد عن الرضا ع قال ان رسول الله ص كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعني به الرؤيا وفي معناه روايات اخر

تم المجلد الاول بعون الله الاول

في سنة ١٢٩١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

المقصد الرابع في الأدلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به إلى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي وهو أقسام نذكرها في طي قوانين منها ما يحكم العقل به من دون واسطة خطاب الشرع ومنها ما يحكم بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات **قانون** معنى كون الشيء مما يستقل به العقل وينفرد به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الإحسان ونحو ذلك دليل حكم الشرع أنه كاشف عنه عندنا معاشر الإمامية وفاقا لأكثر العقلاء من أرباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالأدلة القاطعة والبراهين الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعتريها شبهة وديننا أن العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى أن بعض الأفعال يجب أن يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله الذم كذلك وإن لم يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر عنده هذا الحسن والقبح في الموارد المختلفة على أنهما الكائنة فيهما بحسب نفس الأمر فقد يدرك في شيء حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الإتيان به وفي بعضها قبحا يحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا فكما أن من الواضح أنه يدرك أن بعض هذه الأفعال مما لا يرضى الله بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم وأنهما مما يستحق بهما عند الله المجازاة إن خيرا فخير وإن شرا فشر وكل ذلك أنه طلب منا الفعل والترك بلسان العقل فكما أن الرسول الظاهر يبين أحكام الله تعالى ومأموراته ومنهياته فكذلك العقل يبين بعضها فيحكم عقله بوجود المبدأ الحكيم القادر العدل الصانع العالم فيحكم بأنه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب وكذلك لو دعى إلى ائتمن عبد من عباده سيما إذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج لسبيل رده إليه يجازي العبد القوي الرفيع برأفته على العبد الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن نهيا عن الظلم وأمرا برد الوديعة ولم يكن الظلم وترك الرد مخالفة لما حكم العقل بمؤاخذة الله وعقابه فإن القبح الذاتي يكفي فيه محض استحقاق الذم فيثبت من ذلك أن الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما توهم بعض المتأخرين تبعا لبعض العامة من أن حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب أيضا الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي فهو مبني على الغفلة عن مراد القوم من الحكم العقلي وحسبانا أن حكم العقل إنما هو ما ذكروه في بحث إدراك العقل الحسن والقبح وفاقا للأشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت أن العقل يحكم بأزيد من ذلك أيضا مع أن المستفاد من الأخبار الواردة في العقل والجهل أيضا هو ذلك وأنه مما به يثاب ويعاقب وأنه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك مع أنه يمكن أن يقال بعد ما ثبت أن لكل أمر من الأمور حكما من الله بالضرورة والأخبار وثبت من الأخبار أنها موجودة عند المعصومين وإن لم يصل إلينا كلها أن كل ما يدرك العقل قبحه فلا بد أن يكون من جملة ما نهى الله عنه وما يدرك حسنه لا بد أن يكون مما أمر به فإذا استقل العقل بإدراك الحسن والقبح بلا تأمل في توقيفه على شرط أو زمان أو مكان أو مع تقييده بشيء من المذكورات فيحكم بأن الشرع أيضا حكم به كذلك لأنه لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بل إنه يأمر بالعدل والإحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد يقال إن الثواب والعقاب إنما يترتبان على الإطاعة والمخالفة لا غير والإطاعة والمخالفة لا يتحقق إلا بموافقة الأوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتهما وحيث لا أمر ولا نهي ولا خطاب فلا إطاعة فلا ثواب ولا عقاب وفيه أن انحصار الإطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي و

ومخالفته

مخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته وان كان ذلك الطلب ثابتا بالعقل ونظير ذلك ان الله تعالى اذا كلف
نبيه بواسطة الهام من دون نزول الوحي من جبرئيل وانشاء كلام وامتثله فحق انه اطاع الله فيها فان العقل فيما نظير الالهام فيه والقول
بان العقل الثابت من الادلة انما يجوز اثباته ويجب اتباعه هو ما حصل القطع به او الظن من قول المعصوم او فعله او تقريره في
غيره فالكلام في هذا الدليل العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا اذا رأى فيها احدا من المعصومين وحكم بحكم ولا دليل على جواز
العمل بهذا الحكم فهو كلام ظاهر وان من يدعي حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعي القطع بان الله خاطبه بذلك بلسان
العقل فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين به فان كان ولا بد من المناقشة فليكتف في منع حصول
هذا القطع من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك وانت خبير بان دعوى ذلك بعيد عن السداد ولا يرد هذا على من ادعى ذلك اذ
لم يدل دليل على امتناعه ان لم يسلم البرهان على وقوعه فان ادعاه مدع فكيف نكذبه نعم لا نمنع تفاوت الافهام في ذلك وتفاوت
المواضع التي يستقل العقل بادراك الحكم وذلك لا يوجب نفي الحكم راسا ولا يرد نقضا على من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف
بمؤدى فهمه قطعيا كان او ظنيا او معذور في خطائه ثم ان معنى قولهم ان العقل والشرع متطابقان فكلما حكم به الشرع فقد حكم به العقل
وبالعكس ان كل ما حكم فيه الشرع بحكم لو اطلع العقل على الوجه الذي دعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء لحكم العقل
لم ورد ذلك لان الحكيم الذي العدل لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح ترجيح المرجوح قبيح والترجيح بلا مرجح محال فتعيين الرجوب
مثلا للصلوة والزكوة وتعيين الحرمة للخمر والخنزير انما كان لجهة مرجحة لذلك من حسن او قبح ذاتي او بحسب زمان او مكان او شخص وتلك
الجهة علة تامة لاختيار ذلك الحكم اما بذاتها او مع ملاحظة قيد من زمان او مكان او غيرهما فلو فرض اطلاع عقولنا على تلك العلة
علما هي علة الحكم فيه مثل ما حكم به لسان الشرع وما يتوهم انه قد لا يكون في اصل الفعل رجحان لكنه يامر به امتحانا للعبد فهو لا
ينافي ما ذكرنا اذ نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية
ابرهيم فالمصلحة انما هي في الامتحان لا في الذبح مع ان الايثار لم يحصل للامتحان ايضا دون امر لجهة مقتضية ومصلحة معينة
لانه لا يلزم الترجيح بلا مرجح في اختيار ذلك الامر للامتحان وعدم ادراكنا اياها لا يدل على عدمها وبالجملة العقل تابع لما افاده الشارع
فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو هو هذا الفعل يحكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان فيحكم بحسن طلبه
من حيث الامتحان وهكذا واما العكس اعني كلما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فيتصور له تقريران احدهما ان ما حكم العقل بحسنه وقبحه
بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس او غيرهما من الاحكام فيحكم الشرع به بمعنى ان العقل دل على انه مطلوب
الشارع ومراده ونحن مكلفون بفعله او مبغوضه ومكروهه ونحن مكلفون بتركه ويثيبنا على الاول ويعاقبنا على الاخر
وثانيهما ان ما حكم العقل بانه مراد الله ومطلوبه واراد منا فعله او تركه بعنوان الالزام او غيره فهو موافق لما صدر عن الله تعالى
من الاحكام وهو مخزون عند اهله من المعصومين وذلك مبني على الاعتقاد بان حكم كل شيء ورد من الله على النبي وبلغنا اكثرها وبقي
بعضها مخزونا عند اهلها لاجل مصلحة يرونها فذلك الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو مخزون من الحكم عند اهله في شان
هذا الذي ادرك العقل حكمه هو ما حكم به العقل من الاحكام والاظهر هو التقرير الاول وبالجملة لا وجه لما يتوهم من الاشكال في كون
دليل العقل بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعي مع انه متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية بان من
ادلة الاحكام الشرع هو العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية ما يستقل به العقل كقضاء الدين ورد الوديعة والظلم وشبيها
بذلك قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله وتفسيرهم اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا من
اللطف ارسال الرسل وانزال الكتب ليس معنى ذلك الا ان العقل يدرك الاحكام الشرعية من ان الله تعالى يريد منهم العدل ورد
الامانة وينهاهم عن الظلم والفساد وان الصدق والتواضع والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح

واما ان ذلك من اللطف انما هو لتعاضد العقل بالنقل حتى يكمل به البيان ويثبت به الحجة وقد اورد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه
من الاعتراض ضعيفة لا يليق كثير منها بالذكر اعرضنا عنها واقويها امور احدها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل
على نفي التعذيب الا بعد بعث الرسول وتبليغه فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه او حرمته واجبا شرعيا او حراما شرعيا بل هو واجب
شرعية وردت بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام ما يستحق فاعله العقاب ولا ملازمة بين الاستحقاق وفعلية الجزاء واعترض
عليه بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز للمكلف العقاب على تركه ومع الجزم بعدمه لاخباره تعالى بذلك فلا يجوز فلا وجوب وفيه ان
هذا مناقشة في الاصطلاح واعترض ايضا بان الواجب الشرعي مثلا ما يوجب فعله الثواب من حيث هو اطاعة وتركه العقاب من حيث
هو مخالفة واخبار الله تعالى بنفي التعذيب اباحة للفعل فلا اطاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة وقد ظهر دفعه مما مر من ان العقل يحكم
بان الله تعالى لو نهانا العقل ويثيبنا فيحصل الاطاعة والمخالفة ولا ينحصر في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته ودلالة نفي التعذيب
على الاباحة فيه منع ظ وعلى القول بكون جميع الاحكام مخزونا عند اهله والانتقال من ادراك العقل الى ما هو الموجود عند اهله
فصدق الاطاعة والمخالفة اظهر فيصدق بعث الرسول وحصول التبليغ منه في هذا الحكم ايضا فثبت الحكم الشرعي بالعقل ويثبت الحكم
بالثواب والعقاب وما قيل في دفعه من ان المراد ببعث الرسول هو بعثه بالبيان التفصيلي لا مثل هذا البيان الذي يبين العقل التفصيلي
ويظهر بيانه من حكم العقل فهو بعيد جدا الا ترى انا نثبت كثيرا من احكام الله تعالى بالاجماع مع انك لا تقول بان هذا الحكم تبليغ تفصيلي
فان اتفاق الفقهاء كاشف عن رأي المعصوم وحكمه المعلوم اجمالا قبل العلم بالاجماع تفصيلا وليس بكاشف عن قوله التفصيلي
وحال استخراج العقل الحكم حال استخراج اتفاق العلماء له فالتحقيق في الجواب عن الاية انها من قبيل قوله تعالى ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك ولما كان اغلب التكاليف
الشرعية مما لا يستقل به العقل فاكتفى في الاية بذكر الرسول فالمراد حقيقة والله يعلم وما كنا معذبين حتى نتم الحجة ولا ريب ان مع
ادراك العقل الحجة تمام او نقول ان الرسول اعم من الرسول الباطن كما ورد ان لله حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو
الرسول مع ان الاية ظاهرة وقيل الف كلام فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقل ولو توقف في ادراك العقل
ما الاستقلال فانما هو كلام في الصغرى وكلامنا انما هو على فرضه والمفروض انا ندعي استقلاله في بعض الامور وكل مجتهد مكلف
بمقتضى فهمه فاذا جزم بشيء فهو المتبع واذا ظهر بعد ذلك خطاؤه فهو معذور كما هو معذور في خطاء ظنونه بل استقلاله في بعض
الامور بديهي لا يقبل التشكيك ومنعه مكابرة ولقد اغرب بعضهم حيث سلم ذلك في المعارف والعقايد لما دل عليه اطلاقات
الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان فانها تشمل حال الفترة ايضا بخلاف الاعمال وهو مع انه معارض باطلاقات الدالة على
العذاب واللعنة على الظلم والكذب ونحوهما فيه ان مال التعذيب على عبادة الاوثان مثلا يرجع الى التعذيب على الاعمال فان الاعتقادات
ليست اختيارية بل المقدور منها هو النظر الذي هو من مقدماتها والتخلية واندراج النظر بمجرده في ترك مظنة الضرر ودفع الضرر المظنون لانها
واجب عقلا في الواجبات الشرعية وتسليم العقاب على تركه ليس باوضح من اندراج الظلم في المحرمات الشرعية ورد الوديعة والدين في الواجبات
فهذا التحكم بارد بل ترجيح المرجوح وثانيها الاخبار الدالة على انه لا يتعلق التكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة
ويحيى من حي عن بينة وعلى ان على الله تعالى بيان ما يصلح للناس وما يفسد وعلى انه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم
وما يفسدهم وعلى ان الله تعالى يحتج على العباد بما اتيهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل اليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة
والصيام الحديث ولا يخفى ضعف الاستدلال بها ويظهر الجواب عنها مما قدمنا فان المراد من بعث الرسل هو التبليغ ولا معنى للتبليغ
بعد ادراك العقل مستقلا فانه تحصيل الحاصل نعم هو لطف وتاييد وتاكيد كوعظ الواعظين في التكاليف السمعية والوصايا
كثير منها من ضروريات الدين مع ان البينة اعم من الشرع والتعليل يفيد انحصار البينة في الشرع وهو لا يتم الا فيما لا يدركه

العقل سلمنا الدلالة لكنها مخصصة بالادلة المتقدمة وبيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان الرسول فقد بين الله ثم كثيرا من المصالح
والمفاسد بسبب خلق العقل وتعريف المصالح والمفاسد ينحصر في الصور التي لم يكن بحيث يدركها العقل فهو في غيرها مما يستقل به العقل واما الرواية
الاخيرة فهي محمولة على طلب الحق اذ الظاهر ما اتاهم وعرفهم هو ما ارشدهم العقل اليه اذ المذكور في الخبر من اوامر الكتاب فقد بعث بها
مثل الصلوة والصيام مما لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على ان المراد ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع الامرين من الاتيان والتعريف
وارسال الرسل واما مثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فلا يدل على ان كل ما لم يرد فيه نص فهو مباح وان ادرك العقل قبحه
كما توهم بل المراد منه ما لا يدركه العقل فلا بد اما من تخصيص كلمة شيء او تعميم النهي بحيث يشمل ما هو العقل وقد ذكر بعضهم في تقريب
الاستدلال به وجهين الاول ان الرواية من باب الخبر لا الانشاء ومعناها ان كل شيء لم يرد من الشارع منع فيه ولم يصل الينا فلا نحكم
عليه بالمنع الشرعي وان كان محظورا عند العقل استنادا الى منع ادراك العقل العلة المقتضية لحكم الشرع فيبقى على اصالة البرائة
حتى يصل النهي فيدل الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه وقبحه والثاني انها انشاء الحكم ما لم يرد فيه
نهي ومعناها ان حكم كل ما لم يرد فيه نهي هو الاباحة وان ادرك العقل قبحه وانت خبير بان المعنى الاول ايضا انشاء للحكم فان المنع
عن الحكم بالمنع الشرعي انه حرام شرعي مثلا اذا صدر عن الامام فلا يريد به بيان الاصطلاح وانه لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح
بل وظيفته بيان الحكم وحاصله ان ذلك ليس بحرام شرعي فاذا لم يكن حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني فان قلت المراد من المعنى الاول
بيان ان الحكم الظاهري للمكلف هو الاباحة نظرا الى اصل البرائة حتى يصل النهي لا ان حكمه الاباحة في نفس الامر والمراد من المعنى الثاني
بيان ان حكم ما لم يصل حكمه هو الاباحة في نفس الامر مطلقا قلت لا يصح حمل المعنى الثاني على الاباحة الواقعية لانه لا يصح حمله على معنى يعتنى
به بعد كلمة حتى وان اريد ان المكلف لا بد له ان يبني على هذا حتى يظهر له خلافه فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهري فيرجع الى الاول والمعنى
اخر في تحقيق ان المعتبر في الدلالة هو الظاهر لا التاويل وقوله مطلق مثل قوله مباح ولما كان العقل يحكم بقبح اباحة القبيح فما
يدرك هو لنا انه قبيح لا يجوز ان يبيحه الشارع ويرخص فيه كما بيناه سابقا ومنع ادراك العقل لعلة القبح قد عرفت فساده وان كان لا
على فرض ادراكه فتخصيص الحديث بما لا يدركه العقول او تعميم النهي فان قلت ان اطلاق الرخصة فيما لا يدركه العقول انه يوجب الرخصة
في القبيح لجهالة اذ القبيح النفس الامري قبيح في نفس الامر ولخاصية ذاتية توجب تاثيرا كالسم ولا ريب ان في جملة ما لم يرد فيه لم يصل الى
المكلف بعينه قبائح فكيف يحكم الشارع بالرخصة فيه بعينه قلت بعد ما قدمنا لك في مباحث الاخبار في مقام ان الشارع اكتفى من
المخاطبين بما يفهمونه بظنهم وان لم يكن موافقا للواقع لا يبقى لك مجال لهذا البحث فراجع ثمة وما ورد في هذا الخبر من رخصته تعالى فيما
فيه حرام وحلال حتى يعرف الحرام بعينه وترخيصه اخذ اللحوم والجلود من سوق المسلمين وترخيصه اكل طعام اهل الكتاب من غير اللحوم
ونحو ذلك في غاية الكثرة وتحقيقه ان الحسن والقبح قد يكون بالوجوه والاعتبارات فتاثير الاشياء تابع لتلك الوجوه
مثل تفاوت الاشخاص والازمان والامكنة وحال العلم والجهل وغيرهما وقد يتدارك تاثير السمية بما في الاتيان من باب التسليم
والانقياد والامتثال بحكم الله الظاهري وثالثها ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف يعني ان
انضمام التكليف الشرعي بالتكليف العقلي يعني توارده معا لطف كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما لا يستقل به العقل والعقاب
بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه اقول سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف
ثم اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة ايضا لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية وقد يكتفى
في اللطف بالتكليف السمعي لا بما يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر
فوجوب كل الالطاف اذا لم يثبت فان اراد من قوله ان العقاب بدون اللطف قبيح مع عدم شيء من الالطاف فسلمناه لكن اللطف
لا ينحصر في توافق التكليف السمعي وتوارده مع التكليف العقلي وانتفاء القرب الى الطاعة والبعد عن المعصية بدون ذلك ثم اذا

والمرض والموت وامثال ذلك وكذا سائر التكاليف السمعية كلها لطف مع ان القول ان بعث الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب
الا الطاف الباعثة ومع ذلك فامر البحث بمتابعة العقل وورود الكتاب بذلك كاف في الفرق بالتعبد ولا حاجة الى الحكم الخاص بما يوافق
ما كان العقل فضولا فلا يجوز العقاب ان اراد عدم نص اصلا فهي فرض تسليم اصل المسئلة تسليم ولكن النص على لزوم متابعة العقل
موجود وان اراد عدم نص خاص مورده على ما يستقل به العقل فلزومه ممنوع وكذا عدم جواز العقاب ثم اعلم ان ما ذكرنا من حكم ما يستقل بادراكه
العقل وانه دليل الشرع انما كان متفرعا على القول بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلية واكثر العقلاء وحكمهم
بادراكه انما هو على طريق الايجاب الجزئي فان بعض الاشياء مما يدرك حسنها وقبحها بالضرورة كالصدق النافع والكذب الضار وبعضها
بالنظر كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدرك العقل فيه شيئا والاشاعرة يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب
الكلي ثم انهم بعد التنزل والمماشاة ناظروا مع القائلين به في الاشياء الغير الضرورية للتعيش كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش
لتحصيل الشيء قبل ورود الشرع مع وجود النفع فيها كشم الطيب واكل الفاكهة وقالوا ان العقل لا يدرك فيها شيئا واختلف القائلون بالتحسين
والتقبيح فوافقهم بعضهم وذهب آخرون الى الحظر وتوقف بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك اباحتها فيكون دليلا على
الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والمتفق عليه بينهم انما هو الاحكام
الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء صالح عقلا كان متفقا عليه بينهم اذ الحكم بالاباحة العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل
والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منهما مصلحة ولا مفسدة فاذا كان مثل اكل الفاكهة وشم الطيب من الخلافيات بينهم
فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالاتفاق فالامتعة فيه اصلا مثل تحريك اليد بالجهة ولا [illegible] ووضع الخشب في
النبات الغير الذي لا حكم للعقل فيها عند الكل ولذلك عند وامثلة التنزل فيما يشتمل على منفعة ما وهو من ضروريات
العيش فحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقا بل بوجوبها لان تركها موجب لقتل النفس القبيح عقلا المنافي لغرض الخالق من خلقه لذلك
لم يختلف فيه القائلون بادراك الحسن والقبح للعقل ومما ذكرنا ظهر ما في كلام الفاضل الجواد حيث قال الاشياء الغير الضرورية
عند المعتزلة قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها ولكنها
مما ينتفع به كشم الطيب واكل الفاكهة مثلا فهذه قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها الى آخر ما ذكره ويتبعه في هذه الغفلة بعض الافاضل
من تأخر عنه ايضا والمختار قول الاكثر من الحكم بالاباحة لانها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والآجلة والاذن من المالك [illegible]
في التصرف معلوم عقلا لانه ما يتصور من جانبه من المانع انما هو التضرر وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستصباح
بنوره والتصرف بناره وحينئذ لا يوجب المذكور ان تضررا على احد فيكون حسنا بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعله ولا يستحق عليه ذما واحتمال
حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كما نشاهد من وجود قبح بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة الغناء والفقاع الغير المسكر
وامثال ذلك لا يوجب توقف لو تنزل في ادراك العقل لان هذا الاحتمال ايضا مما لا منشأ له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما
لا يعتد به عند العقلاء كما ترى انهم يلومون من يتحرز عن الجلوس تحت الحائط المبني الذي لا ميل فيه ويحمقون محتمل المضرة من نظير
اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع
ايضا لا يتشبث الا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكانه نفى احتمال مفسدة اخرى ايضا وقد عرفت انه فاسد مع ان حرمة مطلق
التصرف في مال الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا وكذا مطلق الغير حتى الخالق المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان الفاضل الجواد
بعد ما استدل على مختاره بمثل ما ذكرنا قال لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل
حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى
الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردة عن ملاحظة شيء آخر ولا ينافي ذلك

[illegible]

حكمه بالحسن عالما بالنظر الى الدليل فيه انتهى اوكلما العقلية التي حصلنا لها ولا هو التي اوردها عليه الاشكال وتفطن له لكن الجواب
الذي ذكره لا ينفعنا في ثبوت الامكان ان يؤتى شم الورد منفعة ما ذون فيها وكل ما هو كذلك فحسن بعينه لا حرج في فعله ولا يبقى الا انه
فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فيظهر بطلانه بما مر من عدم اختصاص الكلام بالعقل في الضروريات وفي
كلامه بانه مراده ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل مخصوص به وان ادرك حسنه من دليل عام يجري في الكل مثال الثاني
ما تقدم وهو قوله شم الورد منفعة ما ذون فيها اه ومثال الاول ان يؤتى شم الورد بعينه المنفعة الفلانية يعني مثل نظر الباصرة
وكل ما هو كذلك فهو حسن وفيه ان هذا القياس في المباح لا يفيد الا مع انضمام كونه ما ذونا فيه وبعد ضم كونه ما ذونا فيه لا فرق بين
النفع الخاص والنفع العام وان اراد من النفع الخاص هو ما يوجب حسنه مع قطع النظر عن الاذن فهو غير المباح مثل ان يؤتى في رد الوديعة حسن خاص من هو حفظ العرض
وكل ما هو كذلك فهو حسن بخلاف شم الورد لانه يؤتى فيه ان شم الورد موجب لمنفعة ما ذون فيها وكل ما هو كذلك فحسن فهو حسن فهو مع انه غير ملائم
للسياق من ذكر النفع وتقييده بخصوصه لا يحكي طائلا لانه لا معنى لجعل احدهما موضع النزاع دون الاخر مع صحة القياس وانما يجري
بدفع اصل الاشكال بانه لا منافاة بين عدم حكم العقل على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا وبين حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة
يعني ان حكم العقل بحسن شم الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة انهما مجهولا الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما مجهولي الحكم
فلا حكم للعقل فيهما وفيه ايضا ان حكم المبيح بالاباحة ليس من جهة انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه يحكم بانه منفعة ما ذون فيها وحكم
الحاظر بالحظر ايضا ليس من جهة انه مجهول الحكم بل لانه يزعم انه تصرف في مال الغير وهو حرام فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع كون
مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم فان قيل ان ذلك مقتضى دليلهم نظرا الى ظاهر الحال واغماضا عن الاحتمال فقد يتبدل
الحكم بظهور خلافه كما لو حكم الشارع بعد ذلك بالحرمة فيظهر الخلاف ويعلم ان الحكم السابق انما كان حكما لمجهول الحكم قلنا هذا الكلام
سار في جميع المطالب المعلومة عند الناظرين فكثيرا ما يقيم البرهان على المطلب وقد يدعي بداهته ثم يظهر خلافه وذلك لا يوجب
الحكم بكون ذلك الحكم العقلي الذي هو مقتضى البرهان حكم ذلك الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل تكليف الناظر في كل وقت مع الغفلة
التامة هو ما يحصل له بنظره سواء صادف الواقع ام لا ثم ان هذا الكلام يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي لا مسرح للعقل فيها اصلا
مثل وجوب غسل الجمعة مثلا فان حكمه قبل ثبوته من الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه وان هو من الحكم بالاباحة
نعم يمكن ان يقال ان للاشياء قبل العلم باحكامها نفس الامر حكم عقلي من حيث كونها مجهولا بالاستقلال وان لم يكن العقل
مستقلا بادراك احكامها مع قطع النظر عن الجهالة وكل ذلك حكم من العقلية التي اشرنا اليها وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يورد
هنا من الاشكال من لزوم تسبيع الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية والحظر الظاهري على الاحكام الخمسة اذ ادلة القائلين بهما
لا يفيد الا الاباحة والحظر في ما لم يظهر مفسدة او رخصة فانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي راسا سيما مع ملاحظة ما ورد في
الشرع من تحريم بعض المنافع الخالي عن المضرة مثل الغناء وشرب الفقاع الغير المسكر ونحوهما وربما يكون في الشيء مفسدة ذاتية لا
يدركها العقل ثم يكشف عنه الشرع اذ ذلك اشكال سار في جميع الاحكام ولا اختصاص له فيما نحن فيه بل يجري في جميع المطالب المستدل
عليها والمبيح والحاظر لا يريدان اثبات الاباحة والحظر الظاهريين بل يثبتان الاباحة والحظر النفس الامريين كما هو مقتضى
دليلهما نعم قد يتضح هذا الاشكال اذا استدل على هذا المطلب بمثل قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وقد يمكن ان يقال فيه
ايضا انه مباح لمن لم يطلع على النهي في نفس الامر وحرام على من اطلع عليه في نفس الامر الا انه لغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا
نظير ذلك ما بينا في الواجب المشروط بالنسبة الى الواجد للشرط والفاقد كما بينا مرارا ثم قد ظهر لك ان الاقوال في المسألة ثلاثة
الاباحة وهو مذهب الاكثرين من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب بعض اصحابنا والمعتزلة البغدادية والوقف وهو
مذهب المفيد من اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف ان لا نجزم بان هناك حكما ولم نعلم انه

اباحة او تحريم والفرق بين المتوقف والحاظر انه يجزم بالحرمة فيكف عنه لاجل الحرمة والمتوقف يكف عنه خوفا من الوقوع في الحرام بقي الكلام

في معنى قبل الشرع والمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة او في وقت اضطرار المكلف في انقطاعه بسبب حبس او مانع

او نحو ذلك ولا ينافي ذلك عدم خلو زمان من الازمنة عن نبي او وصي او حافظ للشريعة على الصواب الا ما ورد بان جميع الاحكام صدرت عن الله

وهو مخزون عند اهله فان من المعلوم الحسي ان ذلك ليس بحيث يمكن وصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام تدريجي

ثم بعد بيان الاحكام الشرعية وظهورها خرمة بعض الاشياء التي لم يدرك عقولنا حرمتها ووجوب بعض الحركات فلا يجوز الاعتماد

على ذلك الاصل حتى يقع التتبع التام كما في كل ما لا نص فيه فانه لا يجوز التمسك باصل البراءة ولا نحوه حتى يحصل الظن بعدم المعارض

كما سيجيء ان شاء الله ثم ان القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع مما يستقل بحكمه العقل على القول بالاباحة

والحظر انما يتم ان لو قلنا بان الدليل على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان لعدم دليل على كون

غير المقطوع به دليلا للشرع بالخصوص ودعوى قطعيته من حيث عدم كون التصرف في مال الغير مباحا وان كان يمكن لكن دعوى عدم مضرة

مفسدة اخرى محتملة فيه بعنوان القطع فيما ينفعنا اليوم اعني بعد ثبوت الشرع وبعث النبي ونصب الاوصياء من ثمرات هذه المسئلة

مشكلة اذ المفروض ان كثيرا ما يشتمل على المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا قد نهى عنها الشارع وصار ذلك كاشفا عن قبح واقعي

ويحتمل فيما لم يعرف فيه على نهي ان يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع به فالاعتماد اذا باستصحاب الاباحة السابقة على

بعث النبي وورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود النهي في ذلك او بالظن الحاصل بملاحظة محض انه منفعة خالية

عن ضرة لا مؤاخذة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل ذلك في امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يتوهم

انهما مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع نعم يمكن ان يقال لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد

باب العلم واختصاص المناص في الظن وذلك من جزئياته ففي هذه الجهة يصير من جملة ما يستقل به العقل ومن ذلك ظهر انه ما يراد

التكلم في هذا القسم من الادلة العقلية فليس الحد ولعدم انفكاك ما استقل به العقل من الدليل الشرعي عليه كما بلاحظة في قبح

الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم من ذلك

ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه هو دليل العقل اذ ما يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا ظنا والتمسك به يدور لدليل قاطع الا

وله وهذا هو الوجه في حجية الظن المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة العقلية وبعد ملاحظة هذا المعنى واندراج المذكورات

في افراد ظن المجتهد فما اشتد الادلة الشرعية ايضا من الاباحة والاحتياط في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما سنشير اليهما في موضعهما

ان شاء الله هذا ولكن اثبات حجية ظن المجتهد لا دخل له في الادلة الشرعية التي هي المناط لاستفادة الاحكام الفرعية وهي الموضوع

لعلم اصول الفقه والمرجع في استنباط المسائل الفقهية بل هو شبيه بالمسائل الكلامية كما سنشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم

يمكن ان يقال ظن المجتهد بالمسائل الفقهية كما قد يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة فقد يحصل من الادلة العقلية واذا

حصل الظن له فيحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه ومن ذلك يظهر الكلام في الاستصحاب وغيره ايضا فحاصل الكلام في هذا

المقام ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشيء عقلا كرد الوديعة او حرمته كالظلم او استحبابه

كالاحسان وهكذا او من جملتها حكمه بالاباحة في المنافع الخالية عن المضرة قبل ورود الشرع على القول به او حكمه بعنوان الظن مثل

ان العقل يحكم حكما راجحا ببقاء ما كان على ما كان عند عروض الشك في زواله وبان ما ثبت يدوم الى ان يحصل الرافع فاذا ظن بقاء

الحرمة السابقة او الوجوب السابق بسبب ذلك فبطريق الاولى بحصول الظن بالضرر في مخالفة الحالتين السابقتين ويحكم بعد ملاحظة

ان دفع الضرر المظنون واجب بلزوم متابعة الحالتين السابقتين واجبة فهذا هو الفارق بين الادلة التي تفيد الظن للمجتهد اذ

بعضها يفيد الظن من جهة انه كلام الشارع وبعضها يفيد الظن من جهة انه حكم العقل ولو كان حكما ظنيا ومن هذا يظهر الكلام

[illegible]

في الحكم بالاباحة ما لم يبلغنا المنع عنه بعد ظهور الشرع ايضا لحصول الظن من جهة العقل فالعقل اما يحكم في الموضوعات الخاصة بحكم قطعيا
كالعدل او الظلم مطلقا وشم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا يطاق وقبح ... نفي وجوب
الوضوء على من فقد الماء والصوم على من لم يقدر عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم ... فيما لا نص فيه ولم يدرك حكمه العقل بحكم
العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة اذا لم يثبت الحكم بنص او عقل قاطع وهذا هو الاصل المعبر عنه بالبراءة الاصلية بل وكذلك حكمه
الظاهري كما سنبينه وهو ما تنازع فيه الفريقان في الاباحة والحظر والتوقف كما سيجيء في اصل البراءة والظاهر ان العقل ايضا يحكم
التكليف فيه واما من جهة عموم حكمه بان ما ثبت فالمظنون بقاؤه اذا كان ما يثبت ثبوته محققا من عقل او حس او شرع ثم يجب العمل عليه
استنادا الى ان دفع الضرر المظنون واجب وهذا هو ايضا مما ثبت بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب وكذلك الامر في استصحاب الاباحة
فيما يدرك العقل اباحته فان المظنون ح ارتفاع المنع والوجوب فيثبت الاباحة بمثل ما ثبت فيما لا نص فيه ولم يحكم العقل
فيه بشيء فهذا حاصل الكلام في حجية الادلة العقلية ومعنى انتسابها الى العقل واما غير هذه الثلاثة المذكورة مما ذكروها
مثل ان عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند عدم الدليل على الاكثر ونحوهما فيرجع اليها كما سيظهر لك في المباحث الآتية
ان شاء الله **قانون** من جملة الادلة العقلية اصالة البراءة وربما يعبرون عنها اصالة النفي والاصل يطلق في مصطلحهم على معان
كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وهو هنا قابل لثلاثة منها الاول استصحاب البراءة السابقة
في حال الصغر او الجنون او حال عدم العلم بها وعدم اشتغال الذمة بشيء مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان اداءها
المطالبة في ذلك الزمان واجراء حكم هذه الحالة في الآن الذي شك فيه باشتغال الذمة وهذا الاطلاق انما يناسب بالنسبة الى
ما شك في تحريمه او وجوبه لان اشتغال الذمة لا يكون الا بالتكليف والتكليف منحصر فيهما فالتمسك باصل البراءة بهذا المعنى
انما يصح في مقابل دعوى الحرمة او الوجوب الثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان او ورود
البيان الينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه والثالث ان
الراجح عند العقل براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معاني الاصل اعم من المتيقن والمظنون ولكن الاصوليين جعلوا كل واحد من
المعنيين الاولين اصلا برأسه ودليلا على حدة واصالة البراءة دليلا ثالثا والاول هو ما يسمونه استصحاب النفي واستصحاب
حال العقل وسيجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل على العدم فجعل اصالة
البراءة فيها على حدة مشكل نعم هو نوع خاص من هذا الاصل كما ان الاصل الآخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه و
بين الاقل نوع من اصل البراءة وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص بشيئين منها ويمكن
الفرق بوجه آخر وهو ان يقال ان ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها للموضوعات العامة من حيث انها احكام شرعية
وهو ناظر الى تعلقها بخصوص فرد من آحاد المكلفين والحاصل ان نفس البراءة الثابتة لا يمكن ان تصير من الادلة الشرعية بمعنى ان
نثبت حكما شرعيا فننسب عدم الوجوب او عدم الحرمة من جهتها الى الشارع فنقول حكم الشارع في المتنازع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع
او في ظننا اذ غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا اما نفيه فلا نعم يمكن اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة و
الاصل منها لزوم تكليف ما لا يطاق وهو مما يصح ان يجعل مناطا للحكم الشرعي كما مر في البحث الاول ويوافق مقتضى هذه القاعدة
من نفي الحرمة او الوجوب مثلا النفي الذي هو ... الا انه لا يقتضي ان يكون ذلك ناشئا من البراءة بل انما هو من باب التوافق الاتفاقي وربما قيل
ان عند التحقيق حال استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع طرو ... فيه حالة لم يعلم شمول حكم الاول لها ايضا انهما ليسا امارتين
على شيء ولا يثبت بهما حكم بل يحصل منهما ايضا لزوم العمل على طبقهما الا ان حكم الشارع الواقعي هو عدم رفع ما ثبت بهما
اولا وفيه نظر اذ غاية الامر ان الاستصحاب لا يدل على عدم الحكم من الشارع بخلافه لكنه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان وهذا

ايضا حكمه في الآن الثاني يثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار الصحيحة من ان مقتضى ذلك الاخبار

نفي العسر ايضا فلا احتياط وكيفكان فاصل البراءة بالمعنيين اللذين ذكرناهما يمكن جعله موضوعا للمسئلة التي نحن فيها من حيث بيانها وان

الحق انه بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاها نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك فيه وهو مختار اكثر العلماء وذهب جماعة الى التوقف ولزوم

الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل البراءة اما فيما يستقل العقل بالحكم باباحته قبل وصول الشرع كشم الورد واكل الفاكهة اولا والثاني

اما ورد فيه نص اما متعارضا او لم يرد فيه نص اصلا فالاباحة في القسم الاول انما يثبت بالعقل وفائدة التمسك باصل البراءة

نفي منع الشارع ما لم يثبت المنع بدليل يقطع العذر اذ قد بينا فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة

كامنة لا يظهر الا ببيان الشرع واذا احتمل ذلك لا يضر فلا بد لمن يدعيه من اثباته فالتمسك باصل البراءة حقيقة انما هو لاجل نفي

ذلك لا لاثبات الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل بالحكم باباحته كالتكتف حال الصلوة مثلا وعدم وضع الانف على

الارض حال السجود فاصل البراءة ينفي الحرمة في الاول والترك في الثاني مسكوتا عنه عند العقل لا انها ليس كشم الورد واكل الفاكهة

ولكن يلزمه البقاء على مقتضى البراءة الاصلية وان لم يحكم العقل بالرخصة فيه او نقول يتم الحكم بالاباحة بالشرع مثل قوله

كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما انه يمكن في القسم الاول ايضا اثبات الاباحة بالشرع بامثال ذلك ايضا وما ذكرناه من الحصر انما

بالعقل انما كان مضافا الى اصل البراءة لا الى الشرع ومن ذلك يظهر حال ما ورد فيه نص متعارضا متعارضا ويجيء الكلام

في تفصيل المقامات ثم ان المحقق بعد اختياره حجية اصل البراءة في كتاب الاصول خصها في المعتبر بما يعم به البلوى وتوجيهه

ان العادة تقضي بانه لو كان حكم من الشارع فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من عدم الوجدان بعدم الوجود بخلاف غير ما

يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها كما هو المهم المحتاج اليه الا ان الاول في زمان صدور الشرع وتوجيهه

على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبي وكونها مخزونة عند الائمة وانه لم يبق شيء الا وقد صدر حكمه ان مراد المحقق

ان فيما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذي صدر فيه عنهم انما هو الاباحة اما بتصريحهم ولكنه لكونه غير محتاج اليه لموافقته

للاصل لم ينقل الينا واما بتقريره لما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لا يعم به البلوى فانه يحتمل ان يكون حكمه الصادر عنهم مخالفا

للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر الدواعي وانت خبير بانه انما يحسن نكتة وعلة للحكم بالاباحة الشرعية وتعلقه بالخصوص

ولكنه لا ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع بالخصوص هو البراءة للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه وان المثمر في البيان

البيان الواصل الى المكلف لا مطلق البيان ومقتضى ان التكليف لا يصح الا بعد وصول البيان لا يتفاوت فيه الازمان وبالجملة

فالحق والتحقيق جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ البيان فيه نص سواء كان يحتمل الوجوب او الحرمة وافرط الاخباريون على ما يحكى

الوجوب في غير الحرمة وحكموا بلزوم التوقف في غيره ومرادنا بالنص هو الدليل الشرعي وان كان هو العقل القاطع كما مر في المبحث الاول

وان فرض قلة انفكاكه عن النص الشرعي وحجية اصل البراءة هو مذهب المجتهدين وما يتراءى في الكتب الفقهية مثل كتب العلامة

وغيرها من التوقف في الفتوى يقولون فيه توقف او تردد او نحو ذلك فليس قولا بوجوب التوقف منهم او العمل عليه بل مرادهم بيان

تعارض الامارات من الطرفين من حيث بيان الحكم في المسئلة بالخصوص ولم يترجح عندهم احد الطرفين فيظهرون انه محل التوقف

عندهم من حيث خصوص المسئلة بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتويهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل او التخيير ويشير

بعد ذلك الى ان اخبار التوقف ايضا محمول على ذلك اي على التوقف في الخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما متوقفون في الحكم

من حيث الخصوص ثم يختلفون في حكم الواقعة بعد ذلك من حيث انها مجهول الحكم فذهب المجتهدون الى البراءة الاصلية والاخباريون

الى لزوم الاحتياط وكيفكان فالاقوى والاظهر هو العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق في اعتقاداته

في باب الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي فيظهر منه انه

دين الامامية وعن المحقق انه قال ان اهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتهيات سواء علم الاذن فيها من الشرع
او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من المآكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم
ولو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وايضا يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان يدل عليه الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمتبادر منه انا لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم الاحكام ببعث الرسول
وبعد ملاحظة ما سبق في البحث الاول يظهر ان المراد الافعال التي لا حكم للعقل فيها بالامر والنهي او نقول ان الرسول اعم من
الظاهر والباطن ونفي التعذيب كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتى نبعث رسولا والا لزم انفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار
عن العفو عن المؤاخذة عن جميع المحرمات وترك الواجبات الى زمان البعث يستلزم انتفاء الايجاب والتحريم والعجب من بعض الاعاظم حيث جمع في كلامه
بين الاستدلال بالاية لاصل البراءة ودفع الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية الالزامية بجواز العفو عن الله تعالى ثم ان
نفي الايجاب والتحريم من الشارع يستلزم الرخصة في الفعل والترك واحتمال ذلك للاحكام الثلاثة الباقية لا يضر اذ المراد من اصل
البراءة نفي احد الحكمين سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب او الكراهة او الاباحة بالمعنى الاخص فان المراد ان الاصل
براءة الذمة عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدل عليهما الينا سواء وصل مطلق الرجحان او المرجوحية ام لا وقوله تعالى ليهلك من هلك
عن بينة والتقريب فيه يظهر مما تقدم وكذا قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وامثالها من الآيات الدالة على عدم
المؤاخذة الا بعد البيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايضا وفي رواية امر او نهي ودلالته ظاهرة فان المراد كل شيء مطلق عنانه غير مقيد بزجر من الشارع
بحيث لا يمكننا ولا يجوز تعاطي فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب قيد الشارع وحبسه عنه والمراد من النهي في حديث
الصدوق ما تضمنه الواجب من النهي عن الترك وحمل الرواية على استصحاب اطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت التقييد
او على ما لا يحتمل التحريم فانه وفاقي او على ما يعم به البلوى لحصول الظن فيه كما ترى او نحو ذلك من المحامل البعيدة تأويلات بعيدة لا
داعي الى ارتكابها لضعف معارضها كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى وما رواه الصدوق في التوحيد في الصحيح عن حريز عن الصادق ع قال قال رسول الله
رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر
في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة ورواه في اوائل الفقيه ايضا فان رفع المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية وما
رواه في الكافي في باب حجج الله على خلقه في الموثق عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان
المراد وضع تكليفه عنهم او وضع المؤاخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب الى غير ذلك من الاخبار
الكثيرة الدالة على عدم التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وقوله ع الناس في
سعة ما لم يعلموا ونحوهما وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان ورواه في الكافي في نوادر المعيشة عن الصادق ع قال كل شيء يكون
فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفي الاستدلال به فيما لا نص فيه فيما اشتبه حكمه الشرعي
اشكال بل هو ظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان جعلناهما اعم من العقلي
فيشمل مثل التنفس في الهواء الذي هو مما يضطر اليه الانسان اذ المراد بالحل في الرواية هو الرخصة لا خصوص الاباحة بالمعنى الاخص
والا فيكون المقسم هو غير الاضطراري لعدم انصراف الحلال شرعا اليها وقد يسند الى الاعيان توسعا لكونها مشتملة
على علة الحكم المتعلق بها وحكمته وفي الحقيقة المتصف بهما هو الفعل المتعلق بها ثم ان الفعل قد يتصف بهما باعتبار المتعلق كحل
اكل الخبز وحرمة اكل الميتة وقد يتصف بهما باعتبار الحال والوقت كالاكل حال التخمة وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات
ووقت الاحتياج وان كان حرام الاكل بالذات فما علم فيه المتعلق او الحال والوقت فيتعين كونه من افراده فلا اشكال فيه وجهله

وبالمتعلق او الوقت هو مورد هذه الرواية وامثالها الى لحم منه ما يحل اكله بالذات وبالوصف او الوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك
الغير حلال ونحو المذكى في حال الاحرام ومنه ما يحرم بسبب خلاف احد المذكورات كلحم الخنزير او اكل الغنم المغصوب او الحلال الوحشي المذكى
او على المحرم فاذا علم المذكورات فلا اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا الى ان يعلم انه متصف بواحد من جهات الحرمة فان شك
في كونه على المحرم ام لا مثلا يحل له الاكل وكذلك اللحم المشترى من السوق لكن لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو الشبهة في الموضوع اقول مانعة يكون
سبب الشبهة في الحكم الشرعي الشك في انه داخل تحت احد القسمين اللذين علم حالهما بالدليل الشرعي فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه
احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعي اخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم الشرعي فهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا الا في هذا الشيء
ولا في شيء اخر يندرج هذا فيه كشرب التتن مثلا او من جهة تعارض الدليلين وقد يوجه الرواية بحيث تشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي
ليتم الاستدلال بها على اصالة البراءة فيما لا نص فيه ويقال ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا
كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما
جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض
من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان
يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا و
بعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين
منهما فهو لك حلال فيقال ح ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى والميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمير ان
لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منها انه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين
فنقول هذا اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت
في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم انتهى وفيه نظر اذ بهذا التفسير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر
من الرواية ايضا بانه اخرج الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء وذات الباري تعالى مثلا انما هو لاجل عدم امكان الا
ثبوت الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافها بهما معا وعدم قابليتها للانقسام اليهما واخرج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة
انما هو لاجل انه لا يتصف باحدهما ايضا شرعا وان كان يمكن اتصافها بهما جميعا لاجل انه فعل مكلف اختياري وكذلك خروج ما تبين
حله او حرمته لانه لا يتصف الا باحدهما فلزم استعمال قوله ع فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة
اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به فيخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما في نفس الامر او عند
وهذا غير جائز مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد بقوله فهو لك حلال انه يجوز لك ولا يتصور الحلية في الاضطراري حتى يحتاج الى
الاخراج مع انه لا معنى للاحتراز واعتبار المفهوم المخالف الا بناء على السالبة المنتفية الموضوع وهو غير مفيد فان قلت ان هذا
يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع ايضا قلت نعم ولكن نقول فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية لهما واحتمال
كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمة ولما كان الحرمة والحلية في الموضوع مما ثبت في الجملة واذهان المكلفين متوجهة اليها فيحتاج
الى التنبيه لتبادر اذهانهم الى احتمال الحرمة بخلاف مجهول الحكم اصلا فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز ولا لاعتبار المفهوم المخالف
هذا مع ان ما ذكره في معنى الحديث يستلزم استعمالا اخر للفظ في المعنيين اذ قوله ع حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه لا بد ان
يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعرف من الخارج من البينة او غيرها الحرمة
اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتامل والحاصل ان الرواية مع قطع النظر عن كل ذلك ايضا ظاهرة فيما ذكرنا وهو المعنى المنساق
منها الى الاذهان الخالية ويؤيده ما روي عن الص كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك

يكون مثل

يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امراة تحتك وهي اختك
او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او يقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام و
لكن في شموله العام لنفس الحكم تامل مع ان قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله والاشياء كلها على هذا وتخصيص
العام الثاني ليس باولى من تخصيص الاول وايضا المتبادر من العلم التحصيل الموجود في الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع وبالجملة فالظاهر
من الرواية ان كل شيء له نوعان او صنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة فهو بعنوان صدقه فرد لك حلال وان لم تعلم بانه فرد
من افراد الحلال او من افراد الحرام ويجوز لك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه بعنوان هذا المعين حرام واعلم ان المتبادر الظاهر من ملاحظة
المصداق والمفهوم الكلي والفرد في العرف والعادة هو الكلي المضروب المفهوم واطلاقه على الفرد في اصطلاح التخاطب لا كل ما يمكن
وضعه من الاجناس البعيدة والافراد الفرضية وكان المعتبر في الكلي ما لوحظ في عنوان الحكم من نصفاته الممكنة لو فعل هذا او حصل
الشك في حرمة الميتة فنقول ان الميتة لعلها فردان حلال وحرام حتى نقول انه حلال حتى تعرف الحرام بعينه وان امكن ان نقول ان
الميتة من حيث انه ماكول والماكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام اذ الماكول ليس عنوانا للحكم الشرعي في
مصطلحات الشرع كما انه بل هو اما اللحم او المذكى منه وكلامنا ليس على عنوان اللحم كما هو العنوان في اللحم المشترى من السوق
حتى نقول ان من اللحم ما هو حلال وما هو حرام وكذا الكلام لبيّن اكل الطيب والخبيث حتى نقول انه حلال حتى تعرف انه من ايهما وكذا
مثال لحم البعير فان لحم الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يحصل له فردان او افراد وكلامنا في معرفة لحم الحمير من حيث انه لحم البعير هكذا فا
لمتبادر من قولهم فهو لك حلال بعنوان المصداق الاولي المفهوم المتعارف من عنوان الكلي الصادق عليه امثلته مما سئل الصوم
في الرواية واضحة ومما ذكرنا يظهر الكلام في التتن والصوت المشتبه بالغناء فان الكلي المنصوص في التتن ان جعل نفس الشرب والمنقسم الى الطيب
والخبيث فصدق الشرب عليه اولا ثم وحرمة مطلق استعمال الخبيث ثم ايضا فلم يتردد هذا الكلي بين كليين فينبغي ان يلحقه بحث الحكم في الثاني
نفس الحكم الشرعي مقتضى الادلة السابقة حله واما الغناء فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوت هو الغناء ولكن الاظهر فيه
ايضا جهالة الحكم كما لا يخفى ثم مما ذكرنا ظهر لك ان الاصل في شبهة الموضوع ايضا اصالة البراءة والظاهر انه لا خلاف فيه من حجية الا
وجه ظاهر مما احتج القائلون بوجوب التوقف ايضا بالآيات والاخبار اما الآيات فمثل قوله تعالى وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ
وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وامثالهما واما الاخبار فمثل ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع قال
في حديث وما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها
واهوى بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا
عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابن بكير عن حمزة بن طيار انه عرض على ابي عبد الله ع بعض خطب
ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت
والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ
لَا تَعْلَمُونَ الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه اوضحها دلالة واستدلوا ايضا بحديث التثليث المشهور بين الخاصة والعامة
قال ص فيما رواه في خبر عمر بن حنظلة قال رسول الله ص حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من
المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات فهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز فعله لقيام دليل
معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليله الينا او للاجمال والاشتباه في الدليل فمن
ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات اي مما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اي بجميعها ارتكب المحرمات لوجوده فيها جزما الاخبار
المعصوم او للعلم العادي بذلك او المراد مجاز المشارفة ان لم يحمل الشبهات على العموم وبغيره من الاخبار الدالة على الشبهة

والجواب عن الادلة الاولة القول بموجبها اذ نحن ايضا نكف عن حكم ما لم نعلم حكمه بالخصوص والله تعالى يحكم به وهو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو بالخصوص فنحن لا نحكم فيما لا نص فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة البرائة فان قلت اخبار التوقف مطلقة ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لم نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان المراد منها من ذلك المنع عن العمل بالقياس ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فارجع الى مظانها من كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما يثبت حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارض مادل على اصل البرائة اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر فهي اولى بالتقييد والتاويل في اصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه وما لا نعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة البرائة لتلك الاخبار والادلة وادلتنا اقوى فاطرح دليلكم او نقول غاية الامر تساوي الطرفين فيرجع الى ما تعارض فيه النصان وسيجيء ان المختار فيه التخيير فنرجع الى البرائة ايضا وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب ممنوعة بل الظاهر من كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لا نمنعه بل نقول باستحباب الاحتياط والترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل والفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها ادنى ملاحظة فانها مذكورة في سياق الوعظ والتزهيد والترغيب في الخير والردع عما عسى ان يصير موجبا للدخول في الحرام لا النهي والزجر الصريح في الحرمة ورابعا ان بما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة جمعا قريبا لا يبعد منه الافهام المستقيمة بخلاف ما لو حمل على ظواهر ما ذكرتم فان حمل اخبار اصل البرائة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يمكن جريانه في بعضها مثل قوله عليه السلام ايما امرء ركب امرا بجهالة حيث ورد في لبس المخيط حال الاحرام وحكاية التزويج في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الاتية في حكم الاحتياط وكذا حملها على التقية لاختلاف العامة في المسئلة وخامسا نقول ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد من بعضها او الى اصحابهم وكتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرائط العمل باصل البرائة الفحص والبحث عن الدليل الا مطلقا كما سيجيء وسادسا يمكن ان يكون ان ذلك حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع باصل حجيتهم في حكمه من الاباحة واما حديث التثليث فالجواب عنه اما اولا فانه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام واذا وقع في الحرام الواقعي فهو يهلكه بالخاصية كالسم المجهول او ان من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى فرض تسليم ذلك فالحرمة انما يدل على الحرمة اذا استوعب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق المشتبه في كل ما صدق عليه لا جميعها فلا يبعد في ذلك ازيد من الكراهة كالنهي عن الصرف لخوف الوقوع في الربا وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع في محبة موت الناس والنزاع وامثال ذلك والحاصل ان مطلب المستدل اثبات المواخذة والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول ان ما لا نص فيه ليس بشبهة للادلة المفيدة غاية الامر ان يكون انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم وانه من جملة ما لا نعلم حكمه فحكمه الواضح البين هو الحلية سيما هو منفعة خالصة ولا يدرك العقل فيها ولو فرض فيها مضرة كامنة لا نعلمها فان ارتكابها من جهة الاعتماد على رخصة الشارع لعله ترياق لهذا السم الكامن فيه فلا مانع من القول باستحباب الاجتناب فيما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص وكذا الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فللكل جهتان يستحب الاجتناب عنهما من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابهما من جهة عموم الادلة فيما لا نعلم واما ثالثا فالعمل بهذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايضا والقول بان اكل اللحم المشتبه من الغنم المغصوب حرام لهذا الحديث واكل مال العاشر الذي معيشته من العشور حلال الا اذا احتمل وجود الحلال فيه غريب بل هذه الرواية في توضيح الحكم الشرعي اظهر من غيره وحمل ما مر من الادلة المبيحة لما لا نص فيه على الشبهة في موضوع الحكم وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى

فكما يرد هذه الرواية نقضا علينا يرد عليهم ايضا واما ثانيا فعلى فرض دلالتها على الحرمة نحملها على الاستحباب كما هو ظاهر بعضها
ايضا لكون ما ذكرنا من الادلة اقوى من مرجحات شتى كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث ذكر الص فيها
اولا من جملة وجوه الترجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه ثم قال وانما الامور ثلثة امر بين
رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله ثم قال رسول الله ص حلال بين الى اخر ما ذكرنا وهذا يدل
على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه لا ريب فيه وبان الشاذ النادر من الامر المشكل الذي لا يجوز القول به بل يجب
رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك الشبهة قلت استدلاله بكلامه في هذا المقام ابداء للحكمة ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل
فان وجه منع رسول الله ص عن الشبهة انما كان هو الوقوع في الحرام فاذا كان الوقوع في الحرام محتملا اذ منشأ المنع فيه معلومية الحق
المجمع عليه بثبوت الحجة فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها فيكون هذا حراما وان لم نرتبه ثم مع ذلك فلا بد ان نقول بعدم
وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل عليها يكون مستحبا وانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد من الشبهات
في قوله ع نظير الشاذ النادر فيما نحن فيه فنحن ايضا نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما نحن فيه الاحتمالات او الامارات
بالنظر الى الحكم الشرعي وما استدل عليه الص لعبد كك واما خامسا فلان الظاهر من بعض الروايات انه لا عقاب على الشبهات منها ما رواه علي
بن محمد الخزاز في كفاية النصوص على ما نقل عنه بسنده عن الحسين ع انه قال في جملة حديث ان في حلالها او الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا
وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة خذ منها ما يكفيك فان كان حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم تكن
اخذت من الميتة وان كان العتاب فالعتاب سهل يسير هذا الكلام فيما لا نص فيه واما الكلام فيما تعارض فيه النصان فالمختار فيه
ايضا اصالة البراءة عن تعيين احدهما والتخيير في العمل بايهما اراد وسيجي الكلام فيه في باب التراجيح واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت
حالها ايضا في الجملة ونقول هاهنا ان الظاهر انه لا خلاف في اصالة البراءة فيها والاخباريون ايضا وافقوا الاصوليين في ذلك وحملوا
الادلة الدالة على اصل البراءة التي ذكرناها فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع واخبار التثليث وما دل على التوقف على شبهة
نفس الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في ان الاصل في شبهة الموضوع الاباحة
ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من الاخبار بعد دخولها في الحلال البين بمقتضى حديث التثليث وقد اشرنا الى ان ذلك مع القول بجواز
التوقف فيما لا نص فيه غريب ثم ان الادلة على هذا المطلب في غاية الكثرة منها العمومات المتقدمة فيما لا نص فيه مثل صحيحة عبد الله
بن سنان المتقدمة وغيرها من الاخبار المتقدمة المستفيضة الدالة على ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام
بعينه وسيجي بعضها ايضا ثم ان الاشتباه في الموضوع يتصور على وجوه احدها مجرد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال كون
الغصب فيما حازه المسلم من المباحات كالحطب والحشيش بل يتساوى احتمال الحرمة مع احتمال عدمه والثاني اختلاط الحلال والحرام لكن لا يخرج
وشوب لا يتميز عادة كاختلاط الحبوب كالحنطة واجزاء السمن والدبس والثالث ان يحصل العلم بان في هذا الموضوع واحدا من
الامور التي بعضها حرام بعينه ولا يعلم انه هل هو او غيره وهو على قسمين الاول ان الامور المردد فيها محصورة معدودة يمكن الاحاطة
بالحصر وصعوبته والثاني ان يكون مرددا بين امور غير محصورة عادة بمعنى تعسر الاحاطة او تعذرها ولا خلاف في حرمة القسم الثاني كما انه لا
خلاف في حلية غير القسم الاول من القسم الثالث واما هو فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب الاجتناب عن اطراف
الشبهة المحصورة دون غيرها واستدلوا عليه بان الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس
جزما كالانائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين اللذين احدهما غصب وان حكمنا بان احدهما نجس او حرام فهو ترجيح من غير
مرجح شرعي وبان الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والفرق بين
المحصور وغير المحصور ان ارتكاب جميع المحتملات ممكن عادة في المحصور فيحصل اليقين بارتكاب الحرام او النجس بخلاف غير المحصور

فلا تحقق

فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد باستعمال المحظور وحصوله لجميع المكلفين غير مضر لان كلا من المكلفين يعلم بنفسه وان لم يعلم فلا يدري وذلك
كواجدي المني في الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة في لتسبب بدل الحلة فيما لا يعلم حتى يتمثله ادلة الاصل لا نحرمه احدهما او بنجاسته نفسه
فيجب اجتنابهما بعينها لعموم اطيعوا الله وغيره اولى والاولى فيه ايضا اصالة البرائة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب
الحرام ونحن لا نحكم بحلية المجموع ابدا حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني ولا نحكم بحلية احدهما بعينه او حرمته ليلزم التحكم
بل نقول بحلية الاستعمال بما لم يتحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل
بمعنى التخيير في استعمال اي منهما اراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول بوجوب ابقاء ما هو مساو للحرام الواقعي او ازيد منه
فان قلت اذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعي فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة
من الاستعمالات والذي يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلت اولا نفرق بينه اذ لا دليل عقلا وشرعا
بل على الحرمة والعقاب بل الاجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير اليه وثانيا نقول كما ان ارتكاب الحرام الواقعي المتيقن
حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام ويجري من هذه الجهة فارتكاب الفرد الاخر الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام
الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين نعم يثبت استعمال الذي يحقق الغير وحصول
النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليها اثارها وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فليتامل وكيف كان فلا دليل على حرمة
ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة المتقدمة واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس واجب ولا يتم الا بالاجتناب
عن الجميع فبطلانه واضح لتحريم ما لم يعلم حرمته ونجاسة ما لم يعلم نجاسته بان ذلك ان اتصاف الاعيان بالحل والحرمة
والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كان الحكمة الباعثة للحكم كامنة في تلك الاعيان فالاعيان وان اتصفت
بذاتها من جهة تلك الحكمة بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل ولكن اتصافها بهما من جهة ملاحظة اتصاف فعل
المكلف بهما لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك النقض بغير المحصور فان الحرام والنجس فيها ايضا يقيني والتمسك
بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع آثارهما سيما بحيث يصير قاعدة كلية مثبتة للحكم مطردا الا ان
مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع لقضاء العادة بتنجس بعضه ولم يعلم محلها لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج الى مزاولتها
ولا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها ولم يتنجس عضو منه اذا اتفق مباشرة عسرا وحرجا كما لا يخفى وقد
يكون اجتناب الثوبين اللذين احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج الى لبس احدهما في السفر في ايام الشتاء ووقوع المطر فان كان
لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فاحكم هنا بالطهارة وكذا الكلام في الاضطرار الى اكل الميتة الى اكل الميتة وشرب الماء
النجس فان الاضطرار بل العسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما ما قد يتمسك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار
بالنجاسة فذلك تاسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت فبينهما فرق واضح مع ان الاجماع واصل الطهارة الثابتة بالاخبار
والادلة موجودان والحاصل انه يعارض العام لو قاومه الاخبار الواردة في الحديد لا تقاوم تلك الادلة التي احدها نفي الحرج
والعسر والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث استقل بالدلالة ايضا يوجب دوران الحكم مدار لزومهما سيما والاضطرار الى
الحرام غايته عدم العقاب على اكله مثلا ولا يوجب في ذلك رفع جميع آثاره فاذا اضطر الى سرقة مال الغير لدفع الجوع المهلك فعدم
العقاب على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب جميع المهلكات يمكن في
عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره ففيه ان امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن
الجميع لا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها جميعا وما ذكره من حكم واجدي المني في الثوب المشترك يجري في الثوب المحصور
اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده واما ان الشبهة المحصورة لتسبب بدل الحلة فيها لا يعلم الى آخره فيعلم جوابه مما مر لان كون جزء من

احدهما بعينه او نجاسة بعينه بمعنى اتصافها في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة او النجاسة لا يوجب اليقين باتصافها بالحرمة ولحاظها
مضافا الى المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب عنه من باب المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة وردت في حلية الشراء
من العامل والسلطان ففي صحيحة ابي عبيدة عن الباقر عليه السلام قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم
انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف
الحرام بعينه وصحيحة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة
ابي بصير قال سألت احدهما عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره واما السرقة بعينها فلا الا ان
يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك وموثقة اسحق بن عمار ورواية محمد بن ابي حمزة ورواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله و
غيرها ولا حاجة الى ذكرها ويدل عليه ايضا ما ورد من حلية ما يختلط بالحرام باخراج الخمس وهذا كله موافق للاصل الذي
ذكرنا والاخبار العامة الدالة على عدم المؤاخذة بدون العلم والمفيدة للاطلاق والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم
على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى يعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن الجميع لكونه
مقدمة للواجب اصل وخروج جوائز الظالم والشراء من العامل والسارق بسبب تلك الاخبار ليس باولى من ان يقال قاعدة اصل البرائة
الثابتة بالادلة العقلية والنقلية يقتضي الحل خرج عن مقتضاها في الانائين المشتبهين والوطي في المشتبهة بالاجنبية
ان كان اجماعيا وهو غير معلوم والقصاص في المشتبه بمحرم الدم ونحوها بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل مع انك قد عرفت
بطلان كونه مقدمة للواجب بمنع الوجوب ثم انه يمكن ان يقال الاحوط هو ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد من انها
لكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن ابي شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن الرضا
عن اخيه ابي الحسن الثالث حين سأله يحيى بن اكثم عن مسائل قد سئل عنها اخاه فاجابه فكان من جملة تلك المسائل انه سئله عن رجل
اتى الى قطيع غنم فرأى الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبح وهل يجوز اكلها
ام لا فاجاب ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف
الآخر ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايتهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم
والجواب عن العمومات في القرعة انه لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص الرواية بحملها على الاستحباب لعدم
مقاومتها للعمومات والخصوصات المتقدمة او بعمل بها بالخصوص في هذا المورد كما نقول بالاجتناب في الانائين المشتبهين بالدليل الخاص
به قال العلامة المجلسي ره في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه بالقرعة
كما اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز عن الجميع من باب المقدمة
وقيل يجوز التصرف في الجميع الا الاخير فان عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطي بالحرام وامثالهما وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار
الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا ويمكن حمل هذا
الخبر على الاستحباب او العمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر الموارد والاحوط اجتناب الجميع في المحصور ولتفصيل
الكلام فيه مقام آخر انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم اسند الى الاخباريين اقوالا اربعة فيما لا نص فيه التوقف وهو المشهور وقال م
والحرمة ظاهرا والحرمة واقعا ووجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل
الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين اقول ولعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر الى افادة الاخبار الدالة على ترك الشبهات
واخبار التثليث حكم الشبهة على الظاهر وان كان لا الى الواقع بفرض انها حكم الواقعة من حيث انها مجهولة الحكم لا من حيث هي
والقائل بها واقعا نظر الى ظاهر الحكم فانه يفيد الحرمة واقعا ولا يخفى ضعفهما بعد ما مر واما التوقف والاحتياط فلم احقق الفرق

الفرق بين مواردهما وقال بعض المتأخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم اخر من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن اتيان
الامر المحتمل للوجوب وحكم اخر ما عدا التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سها وغفل اقول
المراد بالتوقف هو السكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الافتاء بالمطلوبية والمبغوضية والحاصل الافتاء بالجهل ثم بعد
ذلك فاما يحكم باصالة البراءة والرخصة او يحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف لا ينفك عن احد القولين اما من قول المجتهدين فبان نحملها
على التوقف عن الحكم للواقعة من حيث الخصوص كما اشرنا سابقا اليه وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف ايضا المنع عن العمل بالقياس والتعرض لبيان
المنع عن التكليف في تحصيل الحكم الخاص بالواقعة من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي الحكم باصالة البراءة من جهة انها جهل الحكم بالعموم
لما مر من الادلة للمجتهدين واما من قول الاخباريين فبان نحملها على ذلك ونقول ان الحكم العام من حيث الجهالة هو الاحتياط اذ لا ثالث والمراد
بالاحتياط هو الاخذ بما لا يحتمل الضرر او ما كان اقل ضررا سواء كان فعلا او تركا كما هو المتبادر منه في العرف والشرع بل هو الظاهر من اهل
اللغة وتخصيصه بما احتمل الوجوب وغيره لا وجه له فالظاهر ان كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبراءة الاصلية
عموما وان القائل بوجوب التوقف يوجب الاحتياط ويشهد بما ذكرنا ان الفاضل المحدث الحر العاملي ره قال في الوسائل باب وجوب التوقف
والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسألة نظرية لم يعلم حكمها بنص عنهم ع ثم ذكر في الباب اخبار التوقف والاحتياط وفي الباب
انه مواضع لا تدل على ما قلناه فنقول المجتهدون والموجبون للاحتياط كلاهما متوقفون عن الحكم الخاص بالواقعة ونزاعهم في ان الحكم
العام هل هو البراءة الاصلية او الاحتياط واما ما يتوهم من ان المراد من التوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط
في العمل فهو غلط لان من اوجب الاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط والاخذ بما لا يحتمل الضرر او يكون اقل ضررا لا ان الحكم الخاص للواقعة هذا هو
والحاصل اصل التوقف والاحتياط في هذه المسألة لا يرجع ... فظهر مما ذكرنا من الايات والاخبار الدالة على التوقف بيان
لعدم مطلب المجتهدين وهو التوقف عن الحكم الخاص او هو مع الحكم باصالة البراءة واما ادلتهم على وجوب الاحتياط فيها انا اذكر الكلام في
الاحتياط وتعلم ادلتهم في تضاعيفه فاقول قال المحقق ره في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخرون مع اشتغال
الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة
ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث غسلات احتج القائلون بالاحتياط بقوله ع دع ما يريبك الى ما
لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان
نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام بمشقة لم يدل الشرع
عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير
تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق
عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع
عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب
الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الموضوع للعقل والنقل وستعرف فيما تعارض فيه النصان في محله فالقول بوجوب الاحتياط مطلقا لا يحتاج
ضعفه الى البيان ولعل القول بخصوص الاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين العمل عليه وجوبا كالسيد ره وغيره فهو في غير ما لا نص فيه
بل هو فيما يثبت اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ مظانها فلاحظ الانتصار والمسائل الناصريات وسائر كلمات من
ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد في كثير من كلماته واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المعنى المراد من اشتغال الذمة فاقول
لا ريب ان الاوفق بل المتعين ان مع اشتغال الذمة بشيء لا بد من حصول اليقين بفراغها او الظن القائم مقامه للاستصحاب وقولهم ع لا
تنقض اليقين الا باليقين مثله والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم كذلك فالرافع والمزيل ايضا لا بد ان يكون كذلك وفي غيره لم

لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه هو
الصلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر خاصة فان الالفاظ وان كانت اسامي للاشياء النفس الامرية ولكن التكليف
لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي الينا وحتى نتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك
بالاجماع الا بما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في اكثرها مع انا قد اشرنا
في مباحث الاخبار الى ان طريقة مكالمة الشارع هو طريقة العرف فانهم يكتفون في مقام افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يفحص
عن المخاطب ايضا هل فهم المراد الواقعي النفس الامري او شيئا اخر فانه مما لا يمكن غالبا بل يؤدي الى التسلسل اذ اعادة الكلام في تفهيمه
ايضا ربما يكون فيه كذلك المحذور ومع انهم كثيرا ما راوا من المخاطبين غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا انه تذهبون الى ان ذلك
كذا وهو فهم كذا ومع ذلك هم يكتفون بمجرد ظهور فهم المراد والظن به ايضا فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما
بينوه لهم واعلموهم انه هو الصلوة مثل قوله صلوا كما رايتموني اصلي او امكنهم معرفته انه هو الصلوة ولم يظهر ان الخطابات
المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يثبت ايضا اشتراكنا معهم في ذلك بالاجماع على الاشتراك
ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لم يعلم مدخليته في العبادة يحصل في جانب العدم لاصل العدم واصل البرائة وعدم العلم بغيره ولا
الظن به فاذا رأينا الادلة متعاضدة في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل لنا مرجح فالظن الاجتهادي يقتضي التخيير عقلا ونقلا ولم
يثبت طلبنا في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها الا متابعة الظن الاجتهادي وهو في محل التعارض التخيير واما فيما لم يتعارض فيه النصان
لعدم بلوغ نص فيه الينا كما شك في مدخلية شيء في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها
في الصلوة وثبت في مدخلية تركها فيها فنقول ايضا الاصل عدم مدخلية ذلك في العبادة والاصل برائة الذمة عن التكليف به فيها
اذ لم يثبت من ادلة وجوب الصلوة الا هذا المقدار من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا ليس الا تحصيل الظن بتلك الماهية ولم يثبت
اشتغال ذمتنا بتحصيل اليقين بها فمن ذلك القول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في اول الامر كلام سخيف ومن خيال
ركيك لا يذهب اليه الافهام المستقيمة كما حققناه سابقا وفي مباحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي
حجة واشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظن من جهة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلوة من جهة ان الشرع
لا يحكم في صحتها الصلوة هو الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل القطع في جميعها كما
اشرنا اليه ثمة وما بعضه قطعي فليس جميعه بقطعي فالقول بان اشتغال الذمة بماهية العبادة يوجب وجوب الاحتياط في اجزائها المشكوكة
من غير نص معين فضلا عما شك فيه من جهة تعارض النصوص نعم القول بان اشتغال الذمة يقينا يوجب تحصيل القطع بالبرائة يصح
فيما لو شك في حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك في حصول بعض اجزائها وهو معنى الاستصحاب ومقتضى
قولهم لا تنقض اليقين بالشك ابدا وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض اجزائها ما لم يدخل في اخر الى غير ذلك
مما لا يحصى واما ما ذكره المحقق من مثال الولوغ فالمفصل يقول ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين بها الا بالثلث
وفيه انه لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير الا باحد الامرين او باقلهما لانه هو المتيقن الثبوت والمجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على ماهيته
فالتطهير تكليف مغاير لوجوب الاجتناب عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح احدهما على الاخر فنقول مقتضى الادلة
التخيير وهو مقتضى اصل البرائة واما استصحاب وجوب الاجتناب فهو امر اخر وهو ايضا مستصحب يمكن ان يكون مؤيدا لاحد الامارتين وهو امارة
السبع وهذا الدليل غير استصحاب اشتغال الذمة بالتطهير المقتضي لايجاب السبع فان التطهير تكليف حادث بعد وروده فيه امارتان مستقلتان في حكم
التعارض فيها التخيير وجواز اختيار الاقل ثم نقول الاصل برائة الذمة عن وجوب التطهير الا بما يتيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة والا
منفي بالاصل وان كان استصحاب النجاسة يؤيد العمل بالسبع هذا هو مراد المحقق ره لان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه لا

سمعي

معلوم النجاسة يقتضي ان يكون المطهر هو السبع لا غير فانه لا يقتضي الا وجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس الامر فلما امكن تحصيل العلم بالرافع
بالظن الاجتهادي فمقتضى الظن الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضاه الخبر فلا منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة والعمل
على كون الرافع هو الغسلة الواحدة لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين فقولهم الاستصحاب وقولهم لا تنقض
اليقين الا بيقين يقتضي ان النجاسة في الاناء المذكور ثابتة حتى يحصل في الخارج ما يثبت رافعيته لها في نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت
رافعية ما هو ثابت في نفس الامر سلمنا لكن نقول قد ثبت رافعية الامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء بالاقل
وبسبب اختلاف الاستصحاب في الموارد من جهة المطابقة لاصل البرائة وعدمها ربما يتوهم ان الاستصحاب قد يصير مؤسسا لا مثبتا لحكم
شرعي كما يرى ان استصحاب الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فاثبت الاستصحاب هذا الحكم اعني عدم الناقضية لهذا الموضوع
المذكور وكذا فيما نحن فيه يقال ان استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذي اوجب السبع وهذا غفلة لان المقتضي للحكم بعدم
الناقضية هو اصل البرائة والتخيير بين الامارتين فان الامارتين في المذي قد تعارضتا في انه ناقض للوضوء ام لا واصالة البرائة و
عدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح احدى الامارتين على الاخرى المقتضي للتخيير اثبت هذا الحكم والمتوهم قد توهم ان
المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما ترى فانه انما يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رافعية الواقع فاذا فرضنا موضع هذا المثال
ان الوضوء التجديدي اذا ظهر مسبوقيته بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض الامارتان فيه فمقتضى التخيير والاصل هو
كونه رافعا وان كان مقتضى استصحاب الحدث هو العكس ففيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا
بالسبع ولكن استصحاب برائة الذمة عن التكليف بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير اثبت الاكتفاء بالاقل ولعله الى ما ذكرنا
ينظر كلام العضدي كما فسره التفتازاني قال في الاستصحاب واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي قال التفتازاني كانه
يشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود
بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه اقول والوجه في ذلك ان اصالة عدم انتقال المال الى المفقود
ينافي ما يقتضيه استصحاب البقاء فيحتاج في اثبات الانتقال الى المفقود الى دليل اخر فحاصل مراد المحقق انه لا يمكن التمسك في
اثبات السبع باشتغال الذمة بالمطهر لانه لم يثبت الا بما بعد الامرين او بالاقل خاصة نعم يمكن ان يوجه بما هو موافق لترجيح السبع من جهة
الاستصحاب او التخيير بين الاصل والاستصحاب لا بمعارضة الدليل وقد عرفت ان الدليل وهو التخيير بين الامارتين موجود
ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت قل هناك تعارض دليلان ولا مرجح لاحدهما او الترجيح للمتاخر فعلم بما حققنا انه لا
نزاع في وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة والنزاع انما هو في موضع الاشتغال وعدم الاشتغال فالنزاع لفظي نعم هنا كلام اخر
وهو ما ذكره المحقق العلامة الخونساري في شرح س بعدما اختار ما هو بعينه ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب
الاحتياط في ماهية العبادات ايضا قال في مسئلة استعمال الماء المشتبه بالنجس في رد الاستدلال على عدم جواز التوضي به بان اشتغال
الذمة متيقن ولا يزول الا بالصلوة مع ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التي ثبت بالدليل
بجواز اشتراطها بالطهارة بالماء وبعدم التطهير بالمياه المتنجسة المتيقنة او المظنونة على وجه وهذا البرهان سلمنا ثبوت اشتراطها
بالماء الطاهر لكن نقول ان الطاهر بالوجه الذي قررنا نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين
امور فلا يبعد ح القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبرائة وكذا لو قال الامر ان الامر الفلاني مشروط بكذا ولم يعلم
او يظن المراد من كذا فعلى هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله انتهى ما اردناه
وصرح بعدم وجوب الاحتياط في اجزاء العبادة وشرائطها في مواضع كثيرة اخرى ايضا ويمكن ان يكون مراده بما استثناه بقوله نعم الخ
مثل الامر بقضاء الفائتة المنسية المترددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع الكف

على

البنوع على البشر او بالعكس او غير ذلك مثل من اشتبه عليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام او الظهر والجمعة ونقول وان كان مقتضى
النظر الجليل هو ما ذكره ره ولكن تحقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند
الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل
فيمكن منع اندراجه فيه فما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالهما ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق
العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب وفي نظير ذلك مطلق التكليف
بالاحكام الشرعية سيما في امثال زماننا على مذهب اهل الحق من المخطئة فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما
يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن
الاجتهادي في اول الامر ايضا نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراطه
بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يحسن حينئذ قوله فلا يبعد حينئذ القول بالوجوب بل لا بد
من القول بالتعيين والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض وانى يمكن اثباته وحكاية التكليف بثلث صلوات حينئذ فانه احدى الخمس انما هو
بالنص في الدليل الخاص لا لانه مكلف بالاتيان بتلك المجهولة ولا يتم الا بالجميع ولذلك اقتصر المشهور على الثلث دون الخمس كما ذهب اليه
بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول من باب المقدمة التي هو الاحتياط للزم الخمس خصوصا مع ملاحظة
وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص لم نقل بوجوب قضاء المنسية سيما على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الاوامر
الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من استحالته ولا ينحل الاوامر الى ثلث الاوامر فان ظاهرها حصول العلم فلا يحفظها ولو قلنا
بالوجوب لقلنا انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفائتة النفس الامري حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا فان قلت
نعم جهالة المامور به توجب استحالة الطلب لكن تاخير البيان عن وقت الحاجة دليل على ارادة فعل كلها فلا مانع من الامر بقضاء المعينة
مع جهالتها وتاخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة كلها لئلا يلزم المحذور وورود ذلك نظير من يجعل المفرد المحلى في مثل قوله تعالى احل
الله البيع على العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق فيجب ان يحمل الامر بقضاء الفائتة على كل الخمس وكذلك النهي عن
التكفير على كل محتملاته قلت مع ان هذا البحث لنا لا بالاحتياط والتزامنا للافراد المتعددة لاجل تحصيل المكلف به كما مر بل هو اثباتا
لارادة العموم وهو شيء اخر يرد عليه انه لم يتوجه الينا خطاب صحيح يجري فيه ما ذكر ولعله كان البيان موجودا وخفي علينا فلا بد ان يبين
حكم مثل ذلك مضافا الى ان اخراج كلام الحكيم عن اللغوية والاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل بالتخيير بل لا يكون
تاخير البيان مع تعدد الاحتمال قرينة للتخيير فلو فرض الامر بالاعتداد بالقرء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير
وكذلك الكلام في الفريضة المنسية لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بعينها مع ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان هو تحصيل اليقين
بالمكلف به الواقعي فلا ريب انه لا يحصل بذلك ايضا لان اشتراط قصد التعيين في الامتثال بالمكلف به من المسائل الاجتهادية وهو
مما لا يمكن هنا منع صدقه كيف يحصل اليقين بانه هو بعينه المطابق في عدد الركعة لا يكفي في الاتيان به سيما مع المخالفة في الجهر والاخفات
كما ان عدد الركعات دخيل في الهيئة فالنية والجهر والاخفات كذلك الا ان يقال بعد تسليم تعلق الخطاب بوجوب تحصيل البراءة عما في
نفس الامر فيكتفي بالظن مع عدم تيسر العلم وهو انما يتم في الاتيان بالجميع لان الصلوة الموافقة للفائتة في العدد اقرب اليها من
المخالفة وبعبارة اخرى ان ذلك اقرب البدلين ومطلوبك اثبات وجوب الاتيان بقضاء الفائتة لا بدله ومرادنا من هذه
البدلية غير مثل البدلية الحاصلة لاصل الفائتة المعلوم مع تداركه فانه مما لا منازع فيه بل المراد من البدلية هنا بدل
القضاء لا بدل الاداء فان الفرد الموافق للفائتة في العدد مما بين الخمس بدل من القضاء المتعين في حصول العلم كما ان احدى الخمس على التخيير ايضا
بدل عنها واحد البدلين وان كان اقرب من الاخر وارجح لكن لم يثبت وجوب البدلية عن القضاء وما يتمسك به هنا هو ادلة الوجوب

القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل النهي عن البهيمة الموطوئة المجهولة في جملة قطيع ولكن النص ورد هناك بالقرعة وهو ايضا
مشكل لمعارضته بما ذكرنا من الادلة وقد بينا الحال فيها واما الكلام في مثل التكفير فلعل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشبهة
المحصورة وقد حققنا انه لا يجب الاجتناب عن الجميع للاصل ولقوله عم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا
الباب الصلوة فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه بالحرير والمشتبه بفضلة غير الماكول كالعظم المردد بين كونه من الغنم
او الفيل وكذلك الكلام في صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب الاستقبال اذ لم يثبت من الادلة الا حال الامكان وظاهر
من ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلوة الى اربع جوانب ثم استدلال المشهور على ذلك
برواية خراش وهي مع ضعفها معارضة بنصوص صحيحة تدل على كفاية الصلوة الواحدة باي جهة شاء ومما ذكرنا يظهر ضعف القول
بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذا القصر والاتمام في الاربعة فراسخ ونحو ذلك مما تعارض فيه الامارتان او اختلف
الامة فيها على قولين لان مقتضى تعارض الامارتين والاحتمالين التخيير والاصل عدم وجوب التعيين لم يثبت عليه الخصوصية والتكليف
باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما اشرنا سابقا من انه لا معنى للاحتياط هنا الحرمة كل منهما على فرض ثبوت الامر
فالمكلف المحتاط وان كان يخرج بعمله عن تبعة ترك الواجب لاجل اتيانه بجميع الامر لكنه يبقى عليه تبعة ارتكاب المحرم الواقعي ولا ريب
ان ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام ويحتمل فيه اتيان الواجب اسلم من ارتكاب ما علم فيه ارتكاب الحرام واتيان الواجب فان قلت فعلى هذا
يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا فلا معنى لاستحبابه بل جوازه ايضا قلت التشريع المحرم انما هو بادخال ما ليس من
الدين او شك انه منه فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما يحتمل ان يكون منه فيه رجاء ان يكون منه فالاتيان بهما مجتمعا باعتقاد
انه احد الافراد المامور بها وان التكليف مردد بين كل منهما منفردا او كليهما مجتمعا البدعة بدليل بل هو تشريع محرم ولكن الاتيان بهما
من حيث ان كلا منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي لكونه نائبه التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته
والاصل جوازه ولكنه يحتاج الى اثبات رجحان ذلك فان العبادة مشروطة به ووجهه في ذلك هو ان المكلف يلاحظ هو احدهما مخيرا
لكنه اذا اضاف الى احدهما لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر لكونه له مصلحة خاصة وان لم يكن مطلوبا
مطلوبا منه بالخصوص رجاء ان يحصل له تلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجميع من افراد المامور به فهو اتيان بما يرفع احتمال فوت
هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان الحسنات يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل حسنة تذهب السيئة
فضله الاحتياط بهذا المعنى وهو حسن ويشمله عموم مثل قوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان كما سنحقق
بيانا ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما هو المنقول عن اعاظم العلماء
والصلحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه بل ولا نص بالخصوص على فضله كما صرح الشهيد في قواعده مع ان ذلك ايضا لا يوجب تحصيل اليقين
كما لا يخفى فان تعين النية من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا الفعل عند من يكتفي بالنية المرددة فيهما وكذا الكلام في اعادة
الوضوء احتياطا لمن يشك في الحدث قال الشهيد فطريق الاحتياط لا يحصل بمجرد الغسل في مسائل الاحداث والشك في باب الطهارات
بل ينبغي ايجاد السبب المقتضي للغسل الا ان الغسل مع النية المشكوك فيها كالا فعل عند بعض الاصحاب انتهى هذا ولقائل ان
يمنع التشريع على القول بالوجوب ايضا اذ لعله من باب المقدمة فالاولى منع الوجوب وذكر الشهيد في الذكرى كلاما لا باس بذكره قال في خاتمة
مباحث الاوقات اشتهر بين متاخري الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات
الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا ما لا مدخل للوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص
وللبحث فيه مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته لوجوه منها قوله تعالى فَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَجَاهِدُوا فِي
اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ وقول النبي ص دع ما

يريبك الى ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله عليه السلام لمن اعاد صلوته لوجود الماء في الوقت لك الاجر مرتين وللذي لم يعد اصبت السنة وقول الصادق عليه السلام في الجبل الساقط انظر الى ما يكمل بعضه ما لم افترض عليه وقول العبد الصالح ع في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك وربما يحتمل المنع بوجوه منها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويريد ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين من حرج وفتح باب الاحتياط يؤدي اليه وقوله ع بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروى حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ع ما اعاد الصلوة فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها والاقرب الاول لعموم قوله تعالى أرأيت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقول النبي ص الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل فان غايته التجويز ولهذا قال ابو عبد الله ع واذا كان صلى اربعا كان هاتان نافلة ولان اجماع شيعة عصرنا وما راهقه عليه فانهم لا يزالون يوصون ببعض العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا منها قضاء او اداء والنهي عن اعادة الصلوة هو في الشك الذي يمكن فيه البناء انتهى كلامه ره اقول فالمنظر في ادلة الطرفين مجال واسع يظهر لمن تأملها ولكن ما ذكره الشهيد مع ما حققه في محله من المسامحة في ادلة السنن الثابتة بالاجماع والاخبار المعتبرة يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وسنبين وجه ذلك انه هذا ولكن خوف الوقوع في الوسواس اصل في الابتناء على الاحتياط وهو الغالب لو توقع اكثر الناس فمن خاف الوقوع فيه فلا يظهر رجحان الاحتياط له وقد اشرنا الى ذلك في مبحث الخبر الواحد ثم ان الاحتياط هو الاخذ بما هو اوثق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال الا في صورة الجزم فالاتيان بالواجب المعلوم وترك الحرام لا يسمى احتياطا فمثل الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة ما دام وقتها باقيا والشك في عدد ركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك حكمه وجوب الاتيان للاصل والاستصحاب فالمظنون العدم واما مع خروج الوقت في الصلوة في الدخول في الفعل الاخر في اجزائها فالظاهر من حال المسلم الاتيان بها وهو مظنون فلا يجب في ذلك فيهما الا ذلك والاجل دليل اولى الطهر واما الثاني مع ان الشارع نص على المذكورات فلا حاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر في الرباعية فهو وان كان يحسن الاحتياط من هذه الجهة ولكن مع ملاحظة جبره بصلوة الاحتياط فهو ايضا يصير من هذا القبيل والحق ان امثال هذه المقامات لا فائدة في ايرادها في هذه المسئلة وقد وافقنا الشهيد فان دار في عدد الاتيان بما يمكن تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص وان ورد النص فيه ايضا وقد ترى انه يذكره في قاعدة نفي العسر والحرج القصر والتيمم ونحوهما وفي قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم انه ره قال في اخر القاعدة اما ستارة الخنثى كالمرأة وجمعها بين احكام الرجل والمرأة فالاقرب وجوبه للشك في الاحتمالين ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما امكن في صحة العبادة والمعاملة اقول وما ذكره ره ثم وهذا باب مطرد شايع في الفقه يجري في المسئلة فانهم كثيرا ما يستشكلون في حكم الخنثى فتراهم يختلفون في وجوب الاجتناب عن الحرير عليها وذلك لعدم ورود النص فيها بالخصوص فهي مكلفة جزما لكنها لا تعلم ان تكليفها تكليف الرجل او المرأة فمن يوجب الاحتياط يوجب عليها الاجتناب عن الحرير في الصلوة فقال في كرى يحرم على الخنثى لبسه اخذا بالاحتياط وقال في المدارك هل يحرم على الخنثى لبس الحرير قيل نعم اخذا بالاحتياط وقيل لا اختصاص التحريم بالرجل والخنثى لم يثبت كونها كذلك على اليقين وكذلك في مسئلة الستر قال في كرى والاقرب الحاق الخنثى بالمرأة في وجوب الستر اخذا بالمتيقن للذمة وهكذا ومقتضى ما اخترناه في اصل المسئلة التخيير وبراءة ذمتها عن زيادة التكليف وخالف في كرى هذا النظر في مسائل الجهر والاخفات فقال الخنثى تتخير في الجهر والاخفات وان جهرت في مواضع الجهر فهو اولى اذا لم يستلزم سماع من يحرم سماعه واما ما ذكروه من وجوب الصلوة على جميع القتلى اذا اشتبه الكافر بالمسلم بنية الصلوة على المسلمين معللا بعدم حصول الامتثال الا بذلك فمع ان الاكثر اعتبروا مراعاة كميش الذكر فيه للرواية الواردة في فضلهم بقتلى بدر في مواراة من كان منهم

فكلما دل عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط

كل

كك فيه لانه لا دليل عليه لتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم في نفس الامر بل المسلم انما هو الصلوة على من علم اسلامه نعم لو ثبت
الاجماع على وجوبه اذا لم يتميز ما اختلطا الذكر ايضا مع اسقاط قصد التعيين في الامتثال فللوجوب على الجميع حينئذ كما اشرنا سابقا وذهب
بعضهم هنا الى وجوب القرعة وضعفه في كرى وقال ان محلها الاشكال في مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة لجرى اليها فيما اختلف فيه
من الاحكام فيستغنى عن اجتهاد فقهاء الاسلام اقول وان سلم كون القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب والاشكال في الامر لكن
ما ذكره ره اضعف فانا لنتمسك بالقرعة في موضوع الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم به وطرد لعموم الحديث الوارد فيها من انها لكل امر
مشكل حتى ان السيد الجليل ابن طاوس ره ذهب الى العمل بالقرعة في الصلوة التي اشتبهت جهتها للمتحير واما استنباط الفتاوى في الاحكام بالقرعة
فهو مما دل الاجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما صرح هو ره في عد فانه بعد ذكر مقامات التحير وفيها القرعة مثل انه
الصلوة عند الاستواء في المرجحات او الاولياء في تجهيز الميت مع الاستواء والموتى في الصلوة والدفن مع الاستواء في الافضلية
وعدمها وبين المزدحمين في الصف الاول مع استوائهم في الورود وفي المزدحمين في الدعاوى والدروس وتعارض البينات وغير ذلك قال ولا
تستعمل في العبادات غير ما ذكرناه ولا في الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا واقول ما ذكره ره من عدم استعمالها في غير ما ذكره
في العبادات ينافي ما نقلناه عن ابن طاوس وان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل بروايات
منها قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيه بعد سلامة السند وجواز اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الخبر ان القائل
بوجوب الاحتياط يقول به في الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا من الجمع بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد في عد وصار شاقا
على المكلف وتحميل هذه الكلفة على عباد الله محل الريبة والخوف عن المؤاخذة مع ان ملة النبي سمحة سهلة والعسر والحرج منفيان
بالكتاب والسنة فالرواية مقلوبة على المستدل كما نبه عليه كلام المحقق السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما تردد
الامر بينهما بوجوب قصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا في نفس الامر وجواز مثل ذلك انما يتم على القول بعدم اعتبار الوجه والظاهر
من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه هو الاحتياط مع قطع النظر عن عدم التمكن مما هو مطلوب في الواقع من جهة الاخبار بضرورة
بعض اجزاء المركب قطعيا لا يوجب قطعيته نفسه كما مر ذكره مرارا هذا مع انا بعد ما ورد من الادلة القاطعة في ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه نص او
دليل شرعي عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى لنا ريبة حتى ندعه الى ما لا ريب فيه وكذا فيما تعارض فيه الامارتان فان الادلة
من العقل والنقل دلت على ان الحكم فيها التخيير او الاباحة والرجوع الى اصل البرائة لتساقطهما فاين الريبة مع انه لو كان الاحتياط
واجبا لم يخل الاخبار الواردة في علاج المتعارضين عن ذكر الاحتياط والتوقف فيها الاحتياط الا قليل منها ودلالتها على الوجوب
ايضا ممنوعة مع انه يمكن ان يمنع دلالة الرواية على المطلوب بان الريبة هنا بمعنى التهمة يعني دع ما يوجب وقوعك في التهمة الى ما
لا يوجبه قال الجوهري الريب الشك والريب ما رابك من الامر والاسم الريبة بالكسر وهي التهمة والشك انتهى فيكون معنى الحديث قولهم
اتقوا مواضع التهم مع ان الظاهر عدم الصحة فيما نحن فيه ان اردنا التشكيك فان المناسب للعمل بالاصل او التخيير انه عمل بما لا يوجب اليقين
بالبرائة لا بما يوجب الشك والحمل على ارادة ان لا تفعل ما يحدث الشك بمعنى انه سبب لليقين بعدم حصول المأمور به بالشك في حصوله
بعيد مع انه يلزم التفكيك بين الريبين فانه يصير معنى قوله ع الى ما لا يريبك الى ما لا يوجد معه شك في حصول الامتثال
وان حصل اليقين بارتفاع عدم الامتثال وانما قلنا ذلك لان الشك انما يكون مسبوقا بحصول شيء ثم اذا ثبت هناك يقين سابق
واليقين السابق هو عدم الامتثال والمقصود بالذات ليس ابقاء ذلك العدم بل تحصيل اليقين بحصول الامتثال [illegible]
انما يناسب الاول لكنه لا يصلح فالظاهر ان مراده ع هو ترك ما يوجب التهمة وينفع طهارة الذيل ونظافة الساحة واطلاق التهمة
على من لم يسلك سبيل الاحتياط بعيد هذا كله مع ان المطلوب ان كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقن فهو يشمل ما يحتمل
الاستحباب او الكراهة مع الاباحة فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر لجواز استعمال اللفظ

فمعنيه

في معنيه كما حققناه في محله والثاني يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاولى حمل الرواية على الاستحباب وكيف كان فهو لا
يقاوم ادلة اصالة البرائة فحملها على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك
بما شئت وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا يدل الا على الرخصة بقرينة التفويض بمشية المخاطب غاية الامر الاستحباب فان الظاهر ان
المراد حصر الاخ في الدين ادعاء من قبيل قولهم الانسان بدنه يعني هو هو فكما ان الاحتياط لحفظ الاخ وتعاطي ما هو مصلحته من كونه في طيب عيشه
لا حاجة الى الامر به فكذلك لا بد ان يكون دينك ولا مانع للشرع من جهة الشارع من ان يختار ما هو حائطة لدينك ويحب ان تأخذ بما هو الحائطة له
بما شئت ومنها ما رواه الشيخ عن الحسين بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع
يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي حينئذ و
افطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك وفيه
بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه اذ الظاهر ان الحمرة المشكوك فيها هي المترددة بين كونها من شعاع الحمرة المغربية او من
نور الشمس فوق الافق للاشتباه على رؤية الجبل على القول بكفاية استتار الشمس بحيث لا يبقى ضوئها في الجبال والجدران ونحوهما وح
فلا ريب في رجحان الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغروب وان شئت فقل لاجل اشتغال الذمة الثابتة بصلوة المغرب على الظاهر
اطلاق اشتغال الذمة فان الظاهر من حال المكلف الصحيح السالم المشرف بالوقت الثالث في تحققه كونه مكلفا بالفعل فصح ان يقول
لو فعل الصلوة ح فلا يبرء ذمته ويبقى شغل ذمته مستصحبا وقد عرفت ان التمسك بالاصل لا يجوز في مثله وقد ذكرنا في مبحث
الامر مع علم الامر بفقد الشرط ما يوضح هذا المطلب سلمنا لكنها لا تدل الا على الاستحباب كما لا يخفى على من لاحظ الاسلوب ومنها
ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء
بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سئلني عن ذلك فلم ادر
ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا عنه وتعلموا وفيه بعد سلامة السند ان ذلك لا ينافي
العمل بالاصل اذ هو مشروط باليأس عن الدليل عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره فكما ان الان لا يمكننا
الحكم باصل البرائة حتى نفحص عن الادلة فكذلك اصحاب الائمة اذ سمعوا كثيرا ما ظاهر لهم ان للشيء حكما بالاجمال ولم يعرفوه بالتفصيل وعرفوا
انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل سيما فيما ورد احكامه في نص مثل مسئلة جزاء الصيد ونحوه وقد عرفت ما بيناه في هذا المقصد في
بحث الاستقصاء في الفحص عن المخصص وهي يظهر من ذلك البحث بطلان قول من لا يوجب الفحص مط واما ما قيل في الجواب من ان ذلك بما ثبت
فيه اشتغال الذمة بشيء مجمل مردد بين فردين واحد منهما معين عند الشارع مبهم عند المخاطب وفي مثل ذلك يجب الاحتياط في وجوب الاتيان بما يحصل
اليقين ببرائة الذمة فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه مع دعوى عدم الخلاف فيه مع ما عرفت من كلام المحقق وه ونقلنا الاقوال الثلثة كما
ترى ومنها ما رواه ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سئلت ابا جعفر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم
الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي
انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان
موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او
مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له
فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به ودع الاخر وفيه بعد تسليم السند انه معارض بما هو اقوى منه مما دل على التخيير او برائة
الذمة عن التكليف من جهة التساقط والرجوع الى الاصل كما سيجيء كل ذلك في اخر الكتاب ان شاء الله بل بعض اخبار التوقف ايضا دال على الاخذ
باحدهما من باب التسليم ايضا غاية الامر تعارض تلك الاخبار الواردة في العلاج وتساقطها فيرجع الى اصل البرائة ايضا فالاولى

حمل الرواية مثل نظائرها على الاستحباب وقد يؤيد ذلك بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابرهيم قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث فظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع امكان ان يحصل العلم بانها في العدة وان الاحتياط يحصل لحسن كل شيء بكلمة اهون **تنبيه** لا اشكال في جواز اعمال اصل البراءة قبل الشرع سيما الاشياء النافعة الخالية عن المضرة بل يحكم العقل بحكم بالاباحة لما مر واما بعد بعث النبي وبسط الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم تبلغ عقولهم الى منافيها وحصول الضرر في تركها اما من ابيها فمن ما لم يبلغهم حقيقة الامر من جهة عدم كونهم مجاورين في خدمة النبي مستمرين في صحبته يترددون في كون ذلك باقيا على حالة الاولى او ورد فيه حكم فلا يحكم العقل ح بالاباحة من الخوف الضرر الا بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يثبت بعد ذلك فيحكم ايضا بالاباحة والبراءة ثم يستمر هذه الحيثية الى زمان الغيبة بل يصير ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل من دون فحص لذلك ولانه يوجب انطواء باب الشرع في غير الضروريات لو بني الامر عليه لم يثبت لاعمال اصل البراءة شرط غير ذلك ولكن بعض المتأخرين ذكر هنا لجواز العمل باصل البراءة واستصحاب النفي واصالة عدم تقدم الحادث شروطا ثلثة ونحن نذكرها مع زيادة ما لا يحتاج اليه لا يمكن توجيهه تطول الكلام بذكره الاول ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقع الاناءين المشتبهين او الثوبين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احدهما فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر او في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا فانه يوجب الاجتناب عنه او في الكر الذي يجيء حصول الملاقاة للنجاسة الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة الثاني ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما لو فتح انسان قفص طائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهربت دابته فالتمسك بالاصل يوجب تضرر المالك ويمكن ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون المراد بقوله لا ضرر ولا ضرار ما يشمل ما نحن فيه فلا بد للمفتي التوقف لصاحب الواقعة الصلح ان كان ان لا يكون ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل المثبت لتلك الاجزاء هو النص وفي الكل نظر اما الاول فلان العقل يحكم بجواز التمسك باصل البراءة اذا لم يثبت دليل على شيء فاذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمنعه لان ذلك دليل ايضا ولعل في ذلك اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك في اشتغال ذمته بدين ظاهر وكان له مال يستطيع به الحج لولاه فالتمسك باصالة البراءة من ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف للعقل ولا للنقل بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة الواجب ... في هذا التوهم فكلها غير منطبقة على مدعاه اما الاول فلان الدليل قام على وجوب الاجتناب بهما من النص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك بالاصل واما ما لا دليل عليه بالخصوص كالدرهم الحرام في دراهم محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي بها مع ملاحظة الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثاني فالظاهر انه فرض فيما حصل الماء تدريجا ولا فصل بين ما قبل بلوغه الكر وبعده ما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا ومع نقول ان التمسك باصالة عدم الكرية صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عنه الا انه لمعارضته باستصحاب طهارة الماء و طهارة الملاقي ولو فرض محل يستلزم حكما كما لو اوردنا بذلك الماء تطهير نجس فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم بعدم جواز التطهير منه كما اشرنا سابقا كما ان التمسك باستصحاب طهارة الماء كما يوجب نفي وجوب الاجتناب عنه يثبت وجوب الوضوء به فلا يجوز التيمم واما الثالث ففيه ان المراد باصل عدم تقدم الحادث التمسك بالعدم الازلي المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه فيقال الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان ذلك الزمان ظرف الحصول في الواقع او ظرف

العلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة الى الاخر فلا يمكن دعوى اصالة عدم تقدم وجود احدهما على الاخر فان الحادثين المتحققين
في الخارج الذين لم يعلم تقدم احدهما على الاخر فنسبة التقدم والتأخر الى وجودهما متساوية فلا يمكن التمسك باصالة عدم تقدم
احدهما على الاخر وهذا هو الوجه في عدم الجواز نعم يمكن ان يقال اذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك في ان الكرية متقدمة
ام وقوع النجاسة وان الاستعمال كان بعد النجاسة او قبله فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم النجاسة على الاستعمال وذلك
لا لاصالة عدم تقدم احد الحادثين على الاخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متأخرا عن الاستعمال واصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة
مستصحبة الى ان العلم بها فيظن بقاء عدم النجاسة وهذا الاحتمال فيه لا يخلو واما الثاني فعليه ان نفي الضرر من الادلة الشرعية
المجمع عليها ولا فرق بينه وبين غيره وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البراءة مع ثبوت الدليل قبل التفحص عن الدليل فان
ثبت الضرر وتحقق اندراج محل النزاع فيه فلا اشكال في عدم الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فكذلك
ايضا لعدم ثبوت الدليل فالمحصل لما ذكره والمشهور دخول امثال ذلك تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول
لا ضرر ولا ضرار لذلك فهو موقوف على فهم معنى الحديث فنقول لا ريب انه ليس باقيا على حقيقته بعينها لوجود الضرر في الاسلام
غاية الكثرة فاما المراد من النفي النهي بمعنى تحريم الضرر والضرار او المراد ان المنفي هو الضرر الخالي عن الجبران فالقصاص لكنه مع الجبران
لمستحقيه بقتل النفس عدوانا وكذا مقاصة الحق والغرامة على الغاصب بل يمكن ان يقال انها ليست بضرر فان قلنا ان المراد به النهي فلا
دلالة فيها على الضمان في المذكورات لان غايته العقاب على تلك الافعال اما الضمان فيحتاج الى دليل اخر مثل قاعدة الاتلاف واما
على ابقائها على الحقيقة وتقييدها بعدم الجبران فلا دليل على الضمان ايضا لان معنى الرواية انه لم يجوز الله للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير
جبران فكل ما رخص فيه الشارع من اقسام الضرر فهو مع الجبران ولا يستلزم ذلك ان كل ضرر حصل من فعل المكلف وان لم يرخصه
الشارع ففيه جبران فضلا عن تعلق الجبران اذ ليس معنى الخبر لا يبقى الضرر الحاصل من المكلف على اي نحو كان بلا جبران بل جعل الله لا
ضرر جبرانا وان فعله المكلف بلا اذن الشارع وان الجبران يتعلق بمال الفاعل مثلما اضر او نحو ذلك فهو كالشك في الصورتين يجوز اجراء
اصل البراءة في عدم الضمان بل وعدم التعزير ايضا ويتلخص في ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن فمع لزوم البيع وعدم ثبوت
الخيار للبايع وعدم رد المشتري يتضرر البايع ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن لا يجري ذلك في مثل الامثلة المذكورة
فمع عدم وجوب على المتلف الغرامة والالزام الضرر وهو حرام بالحديث فان الضرر قد حصل وهذا عدم تدارك الضرر لا نفس الضرر ويمكن
ان يقال يجب تداركه من بيت المال والالزام الضرر فتعين التدارك من مال المتلف فيحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف وهو خروج
عن الاستدلال بنفي الضرر مع ان حكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذا اللفظ التي رواها الاصحاب لا تدل الا على تحريم الضرر وسيجيء ذكرها
نعم روى البرقي في الصحيح عن ابي الصباح الكناني عن الصادق ع قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير المدعى فان قلت الا
فيصح كون الاضرار ظلما الظاهر ملاحظة قوله ع لا ضرر ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران والزام المضار بما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح
او ابراء المستضر تحصيلا لليقين بالبراءة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع وفيه انه ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو ممنوع كما ذكرنا
وان اراد من قاعدة الاتلاف فهو مع انه خروج عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وغيره مع الرجوع الى اهل الخبرة لانه المحكم شرعا ثم ان
ظاهر استدلال الفقهاء في كثير من المواضع يفيد ان المراد من الرواية عدم اضرار الله تعالى بعباده ايضا كما يظهر من استدلالهم في اخراج
المؤن في الزكوة بنفي الضرر وبخيار الغبن في البيع فان الله تعالى لو جعل البيع لازما فيلزم منه اضراره عبده وهو من اضرار العبيد
بعضهم بعضا ايضا وح فيكون معنى الرواية لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم لبعض وهذا المعنى الثالث للرواية
وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية بالنسبة الى العقل وعمل الاصحاب وهو نظير استدلالهم بنفي العسر والحرج فاذا انجر الكلام الى هنا فلا باس
ان نشرح هذا المقال ونبين جلية الحال فان كلامهم خال عن بيان ذلك ولم نقف في مقالاتهم شيئا في توضيح هذا المقصد تعيينا

الحق ان حصول العلم و الاستعمال ايضا من حيث حصوله في زمان ظن بقاء عدم النجاسة ع

مع انه

مع انه في غاية الاجمال وفي نهاية الاشكال فنقول قد تداول في ألسنة العلماء الاستدلال بنفي العسر والحرج ونفي الضرر في الموارد الكثيرة غاية الكثرة
سيما اذا كان الضرر والحرج من جانب الله او من جانب العباد والآيات والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح في العموم واما نفي
الضرر فقد ذكر في كثير قولهم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وهو في الخاصة كثيرة اكثرها في حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه في الكافي
وفي الفقيه عن ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان
وكان يمر به الى نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصاري ان يستأذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الانصاري الى رسول الله فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل
اليه رسول الله وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستأذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله
فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر
ولا ضرار وفي مرسلة الفقيه في الاسلام وروى طلحة بن زيد عن الصادق قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وفي صحيحة البزنطي وقد تقدمت
ومعنى العسر والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر هو ما قابل الانتفاع ويجيء الكلام في تفاوت معنى لفظي الضرر والضرار
والعسر المنفي عن فعل الله مثل رخصة القعود في الصلوة والافطار في الصوم للمريض وعن افعال العباد كتكليف الوالدين ولدهما
بما يكون حرجا ثم ان تلك المذكورات اما ترد على التكاليف الثابتة نوعها كما ذكر او على نفس التكليف فتنفيه رأسا كعدم نجاسة الحديد
ثم انه يرد هنا اشكال من وجوه الاول ان نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهده من التكليف بالجهاد والحج والصوم في
الحار والجهاد الاكبر الذي هو مجاهدة النفس وتخليتها من الرذائل وتحليتها بالفضائل ودفع الشكوك والشبهات والتولي عن الاباء
والابناء والامهات والثاني ان هل المذكورات حد او موكول الى العرف واللغة والثالث انها مثل اصل البراءة واصل العدم ونحوهما
فلا يعارض بها الدليل او هي من الادلة وعلى الثاني فهل تخصص بها سائر الادلة او يرجع الى المرجحات لان بينهما تعارضا من وجه والرابع
انا نرى بعض التكاليف يرخص الشارع فيها لنا بادنى مشقة كما يظهر من باب التيمم وكذلك الكلام في الضرر فانا نرى التكليف بالخمس و
الزكوة وصرف المال في الحج والانفاق على الوالدين وغيرهما وكذا الاشكال من سائر الوجوه فنقول الذي يقتضيه النظر في مجامع الكلام وتتبع
اطرافها بعد حصول القطع بان التكاليف الشاقة واردة في الشريعة ان العسر والحرج والضرر المنفية هي التي تزيد على ما هي لازمة لطبائع
التكاليف الثابتة من حيث هي التي هي بحسب طاقة متعارف الاوساط من الناس الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز والعذر بل هي
منفية عن الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت وهو ما لا ينفك عنه غالب الناس السالمين عن الامراض والاعراض فنقول ان الله سبحانه لم
يرد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما حصل من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف اوساط الناس وهم الاغلبون فالباقي
منفي سواء لم يثبت اصله اصلا او ثبت ولكن على نحو لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفي اما من جهة تنصيص الشارع كالقصر
والاتمام والافطار والقعود والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة في الاضطرار والتقية وبيع البيض والبطيخ ونحوهما قبل
الاختبار وثبوت الخيارات في البيع وجواز تزويج المرأة من دون نظر ولا وصف ونفي المشقة الاقارب المرأة للحياء واما من جهة التعميم
كجواز الاجتهاد في الجزئيات كالقبلة والوقت او الكليات كالاحكام الشرعية للعلماء وهذه المذكورات من باب الدليل والا
فلا فائدة في الاستدلال بها فنقول قاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه ويحكم بالخيار ترجيحا للثاني من جهة
العقل والنقل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم انه يشكل الامر في الاضرار لو استلزم نفيه تضرر الغير سيما اذا
استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم بجوازه والاولى ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر الجار مع عدم تضرر نفسه بتركه واما
مع تضرر نفسه بتركه فهو اولى بعدم الضرر والحديث يحكم بنفي الضرر مطلقا فلا بد من الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما واخرجهما
اختيارا فلم يظهر وجوب دفع الضرر عن الجار مع تضرر نفسه فلاحظ الروايات الواردة في حكاية سمرة فانه صلى الله عليه وآله اراد الجمع بين الحقين
بان يستأذن سمرة في الدخول او يبيع نخلته باعلى القيم او نحو ذلك فلم يرض فحكم بقطعها ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه لكن

بحيث

بحيث يتضرر الانصاري فظهر ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا يتضرر بنفسه حرام منفي نعم لو قصد الاضرار فهو حرام
مطلقا وهو غير ما نحن فيه وهو احد محتملات حكاية سمرة كما يظهر من رواية ابي عبيدة من قوله فقال ما اريك يا سمرة الا مضارا اذهب
يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن سائر الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك الا بالاطلاق وظاهرهم اتفاقهم على العموم بقي الكلام
في معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا
يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل
الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتاكيد انتهى وقيل
الضرر هو الاسم والضرار المصدر فيكون منهيا عن الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم ولا يذهب عليك ان حمل الضرار
على المعنى الاول لا يستلزم حرمة المقاصة مع انه لا يبعد ضررا مع ان الحرام هو المضارة من حيث هي واما الثالث فقد ظهر ما فيه مما
هنا وما اسلفناه في اوائل الكتاب في ما ذكروه من اشتراط نفي الضرر فلا وجه له اذ ورود النص في كون الشيء جزء عبادة لا يدل على انتفائه عن غيره
واما ما ورد في باب العبادات كصحيحة زرارة وبعض الاخبار الواردة في باب الوضوء فهي ايضا لا تتم لعدم دلالتها على اكثر من الوجوب وعدم تميز
الواجب من المستحب فيها وكذا سائر الاشتباهات التي ليس هنا مقام ذكرها لا يخفى على من لاحظها فالمختص ايتام المذهب بضميمة الاصل

قانون استصحاب الحال وهو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق والمراد من
المشكوك اعم من المتساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره ولكن مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح لان
بنائهم في الحجية على حصول الظن ونحن انما عممنا الشك لانا لا ننقض اليقين الا بيقين مثله بسبب الاخبار الآتية فلا يضر تساوي
الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند
في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبتنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو
مشكل واعلم ان الاستصحاب انما يجري فيما حصل فيه الاحتمال فاما علم استمراره او عدم استمراره فلا يمكن استصحابه ولا فرق في ذلك بين
الموقت وغير الموقت ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية وربما قيل بعدم جريانه في الاحكام الطلبية لانها اما امر او نهي وكل
منهما موقت او غير موقت وعلى التقديرين اما ان يدل على التكرار او لا وكذا الفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب في شيء منها
لان ما يفعل في الوقت فهو بحسب الامر وما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد وفي غير الموقت فان قيل بالتكرار فهو من مقتضى التكرار
وان لم يقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم للطبيعة بعد حصول الاشتغال بها المستلزم لوجوب ابراء الذمة فهو من غرائب الكلام اذ لا شك ان
قد يحصل التكليف في الموقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل له المرض في اثناء النهار مع شكه في انه هل يبيح له الافطار ام لا
وكذا في صورة الدلالة على التكرار وغيره وهو واضح ثم ان الاستصحاب في الاحكام الوضعية على ما ذكره المتوهم لا يجري فيما كان
قبل الوقت كالحيض والتابيد كالزلزلة ويجري في بعض المطلقات كالتغيير بالنجاسة الذي هو سبب لتنجيس الكر والطهارة التي هي
شرط لجواز المضي في الصلوة وانت خبير بان الكلام في الاول يظهر جوابه مما ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك فيهما والاحتياج
الى التمسك بالاستصحاب واما الاخير فالجريان فيه واضح وهو اما بالجريان في نفس السبب كما لو شك في بقاء التغيير كما لو مزج المتغير بجسم
طاهر له لون او في مسببه والمسبب اما هو الحالة الحاصلة من النجاسة المتغيرة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه وقس عليه
حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام الطلبية والتخييرية الابتدائية والوضعية وما يستتبعهما من الاحكام
الطلبية اللازمة لها ثم ان الاستصحاب ينقسم على اقسام كثيرة فتارة من جهة الحال السابق انه الوجود او العدم وانه ما ثبت من
الشرع او العقل او الحس وان ما ثبت من الشرع وضعي او غيره وهل يثبت بالاجماع او غيره من الادلة وتارة من جهة المزيل فقد يكون وتذكر
المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم ان له مزيلا في نفس الامر من شأنه ازالته وهو قد يكون ماهيته معلومة لنا ولكن وقع الشك في حصوله

وقد يكون معلوما ويحصل الشك في صدقه على الشيء الحاصل وقد لا يكون لنا معلوما اصلا او نشك في حصوله او في صدقه
على شيء حاصل وقد لا يكون ثابتا بل نشك في ان الشيء الفلاني هل هو من افراده ام لا وسيجيء امثلتها وتارة من جهة حصول الحكم الشا
فقد يثبت الحكم في الجملة ولا يعلم شيء من الاستمرار وعدم الاستمرار اصلا وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد يثبت الحكم
مع الاستمرار المقيد الى غاية معينة واختلف كلام القوم في حجيته وعدمها في المقامات الثلث قال العضدي معنى استصحاب الحال ان
الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمه
لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق
عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم تكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه
او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض
والاصل عدمه الى آخر ما ذكره ويظهر منه انه قائل بالحجية لم يفرق بين استصحاب حال الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره
اعم من البراءة الاصلية التي يسمى استصحابها استصحاب حال العقل بل يمكن اندراج بقاء الحكم الشرعي كالرطوبة واليبوسة فيه استصحاب ٤
لان استصحاب البقاء لا ينافي الا استصحاب عدم المزيل فليتأمل ولكن المحقق الخوانساري في شرح الدروس في بحث الاستنجاء بالاحجار
قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثل للاول بنجاسة ثوب او بدن وللثاني برطوبته
ثم قال وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط اقول ويدخل في غير الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم
وغيره مثل اطلاق اصالة العدم التي هو اصل في كل حادث بل في كل ممكن ومنها عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوي وعدم تعدد
الوضع وعدم التغيير في الماء المتلون وعدم التذكية في الجلد المطروح ومثل اصالة بقاء المعنى اللغوي على ما لم يرد واصالة بقاء المعقود
وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة بقاء المعنى اللغوي ايضا خلافيا وبعضهم فرق في استصحاب حال الشرع بين ما ثبت
بالاجماع او بغيره فنفى الاول دون الثاني كالغزالي وذهب المحقق الخوانساري الى منع حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور بمعنى اثبات
حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه بحيث لا يفهم للذين نقلناها عنه ثم قال نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر وهو ان يكون دليل
شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فحينئذ اذا حصل
ذلك الحكم يلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده واستدل فيلزم الحكم م
عليه اولا بانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل
الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال والخروج عن العهدة فلا بد من بقاء ذلك التكليف
حال الشك ايضا وهو المطلوب وثانيا بالروايات الآتية ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرت كذلك يدل على حجية ما ذكره
القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان آخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد
من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه
ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض شك وهو ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك في كون
الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى
غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء آخر فلا ينقض اليقين بالشك واما
اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الآخر ايضا مزيل ام لا فلا
ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى ويظهر مما ذكره المخالفة في المقامين الاخيرين وقال المحقق السبزواري في الذخيرة
بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكر الذي سلب الاطلاق عنه بعد ما زجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف في

امر بم

امتزاجه بالكر كان نجساً فيستصحب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسة بعض
الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه ان التحقيق
ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا وههنا لما دل الاجماع على استمرار
النجاسة في الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكمنا به وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج
الى دليل الا ان يتمسك بقول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر بدلالته على استمرار
احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا
على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن وقع الشك
في وجود الرافع والثاني ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له او لا والثالث
ان معناه معلوم وليس بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار متعذر وغير ذلك
الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض بالشك وانما
يعقل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربعة دون غيرها من الصور لان في غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي يشك في
كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في
استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود
ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه لان الشيء انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم
اليقيني بالشك انما يكون ذلك في صورة خاصة غيرها فلا عموم في الخبر الى اخر ما ذكره وهو ايضا يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب
الا في بعض الصور التي هو ما علم الرافع ولكن اشك في وجوده ويظهر منه رده في غير هذا الموضع نفي حجية الاستصحاب في الامور
الخارجية مطلقا فحاصل الاقوال يرجع الى ثمانية الاول الحجية مطلقا الثاني عدمها الثالث الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية
الرابع العكس الخامس الحجية في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع السادس الحجية فيما اذا كان ضعيفا دون غيره السابع الحجية فيما اذا كان
مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك في حصول الغاية الثامن الحجية فيما اذا كان الشك في حصول الرافع المعلوم الرافعية لا غير والاظهر هو
القول بالحجية مطلقا كما هو مذهب اكثر المتاخرين لنا وجوه من الادلة الاول ان الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق وجوده او عدمه في حال او وقت
ولم يحصل الظن بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقاء وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش بني ادم من الاستغنا بالحرث والتجارة
وبناء الدار والبستان وارسال المكاتيب الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى الجزائر والبلاد الواقعة في السواحل والقراض وغير ذلك
مما يرتكبه العقلاء والاذكياء من دون لزوم سفه او منقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول في الان السابق لان ما ثبت جاز
ان يدوم وجاز ان لا يدوم بل لانا لما فتشنا الامور الخارجية من الاعدام والوجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالبا لتمامية
استعداداتها وتفاوتها في ابقائها فنحكم فيما لم نعلم بحاله بما وجدناها في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من انواع
الممكنات يلاحظ فيه زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب فيه افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القوية يقتضي مقدارا
من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقدارا منه وللفرس مقدارا اخر وللحشرات مقدارا اخر وللدود والقز
والبق والذباب مقدارا اخر وكذا الرطوبة في الصيف والشتاء وهكذا فهنا مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار في الجملة والثانية
اثبات مقدار الاستمرار ففيما نجهل حاله من الممكنات القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت
انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ
من جهة ملاحظة مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام الصادرة من الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة

الممكنات قده

ملاحظة

ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم في استصحاب الحكم الشرعي فلاحظنا الظن الذي ادعينا من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية
لانه لا نسبة والاقرب اليه ان امكن ذلك بملاحظة احكام سائر الموالي وعزائم سائر العباد ايضا ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام
محصله انا نرى اغلب الاحكام مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه ليس احكاما آنية مختصة بآن الصدور بل بفهم من حاله من جهة امر خارج
عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا رايناه في مواضع غير عديدة انه اكتفى
حين ابداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان من الامر الاول الاستمرار فحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار
وعدمه بالاستمرار بمعنى ان مراده هنا ايضا من الامر الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار
وكذا الكلام في موضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال وان لم يكن
وجود الممكن الا بموجد علة لبقائه فيعلم ان غالب الموجودات المستمرة علتها موجودة اما بكون علة الوجود هي علة البقاء على حسب المعلولات
او بجعل العلة للبقاء بل يمكن ان يقال ذلك في الحكم الشرعي ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة البقاء هو الامر الاول وكان القرائن الخارجية
كاشفة عنه يمكن ان يكون علة الاستمرار شيئا اخر وهو نفس القرائن الخارجية من تنصيص اخر او اجماع على الاستمرار او نحو ذلك
والحاصل ان العمدة هو اثبات الظن بالبقاء في كل ما ثبت وقد اثبتناه من الضرورة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات
السبب الباعث على الظن وان كان الظاهر هو الغلبة على حسب تفاوت العادة المستندة حصولها الى علل لتلك الافراد الحاصلة في
اللاحق البحث في اثبات حجية هذا الظن نظرا الى ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما اخرج بالدليل وقد بينا سابقا في مباحث الاخبار
حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل وان هذا الاصل غير مسلم فان دليله ان كان هو الاجماع فهو فيما نحن فيه ممنوع اذ هو اول الكلام
وان كان ظواهر الايات والاخبار فان كان دليل حجية تلك الظواهر الاجماع فحجيتها فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فان كان
هو دعوى القطع بسبب تواترها فغاية الامر تواترها المعنوي للفظ في الجملة لا عموما اذ دعوى القطع بالمعنى كلية فيما نحن فيه ممنوع وان كان غير
الظن والظهور فلا دليل على حجية الا حجية ظن المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه وقد ذكرنا تمام الكلام في غير هذا المقام فراجعها واما ما استدل
به الاخرون من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل وغاية توجيهه ما ذكره المحقق قال المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت
الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان
العارض لا يصلح رافعا له فلانا العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما
مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع وانت خبير بما فيه اذ المقتضي للحكم الاول ان سلم كونه مقتضيا حتى في الاوان اللاحقة
فلا معنى للاستصحاب بل هو محض النص وان فرض كونه مقتضيا في الآن الاول فقط فلا معنى لاقتضائه في غيره وان اخذ كونه مقتضيا في الجملة
فيتساوى احتمال وجود الرافع وعدمه وتساقطهما لا ينفع في اثبات الحكم في الاوان اللاحقة من جهة المقتضي بل عدم المقتضي هو مقتضي
العدم كما مرت اليه الاشارة **الثاني** الاخبار المستفيضة عن ائمتنا الدالة على حجيته عموما مثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال
قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن
فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من
ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكنه ينقضه بيقين اخر واليقين والشك في الحديث
محمولان على العموم اما على ما اخترناه في محله من كون المفرد المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبايع
فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد واما على القول بالاشتراك او عدم تعلق الاحكام بالطبايع فعدم القرينة على ارادة الفرد
الخاص المعين واستلزام ارادة فرد ما الاغراء بالجهل يعين الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه انه يصير من باب رفع الايجاب الكلي
لوقوعه في حيز النفي لانه بعيد عن اللفظ وسياقه لتاكيده بقوله ابدا فيصير من باب الايجاب الكلي مع ان كون قوله ولا ينقض اليقين

الثالث

ابداً بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلوب في ذلك ايضاً وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد لاشعار قوله فانه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى ح بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر ان ما قوله ان سبق حكاية يقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايضاً بعيد جداً مع ملاحظة ان المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء الا ان يرتكب فيه نوع استخدام وهو خلاف الظاهر والحاصل انه لا يحصل الاشكال في العموم في اليقين وكذا لفظ الشك لانه تابع لليقين والمفهوم من الكلام ان موضوعهما واحد هنا ولما كان من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين والشك في شيء واحد بل ولا الظن والشك ايضاً فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك عدم جواز نقض حكم اليقين فما كان حكم الوضوء في حال تيقنه هو جواز الدخول في الصلوة مثلاً لا يجوز نقضه بالشك في الوضوء ثم انك اذا تاملت في فقه الحديث تعلم ان نظر الامام ع الى نفي تحقق النوم في الخارج لعدم الوثوق من نظره الى اثبات الطهارة وتوجيهه الى بيان ما به يتحقق النوم وغلبته باستيلائه على القلب والاذن دون العين فقط فيفيد انه اعتبر اليقين في الامور الخارجية ايضاً وان كان من اسباب الامور الشرعية فلا وجه للقول بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك انما هو من شانهم ومن قبيل حصول النوم في الخارج حصول الجفاف والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق بها الاحكام الشرعية واما ما ذكره المحقق الخوانساري من ان الرواية لا تدل الا على ما ثبت استمراره الى غاية من جهة الشرع تمسكاً بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو ان يكون الشيء موجباً لليقين لولا الشك فيما اورده عليه بانه كك في استصحاب القوم ايضاً بعينه لم يثبت الاستمرار الى غاية ايضاً سواء ثبت الاستمرار في الجملة او ثبت الحكم على الاطلاق اذ المفروض ان الكلام ليس فيما كان مغيا بوقت او ما اختص ثبوته بآن فان الشك لو فرض عدم عروضه في الزمان الذي عرض فيه او عند الحال التي فرض عروضه عندها لكنا قاطعين بالبقاء ايضاً لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزءاً من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء العلة التامة وزواله انما هو بعدمها وحاصل هذا الايراد هو استدلال على ان علة الوجود في هذا المعلول هو علة البقاء الى آن حصول الشك يعني يظهر من فرض انتفاء الشك ان العلة الموجدة هي المبقية فلا يرد الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الآن الاول هو علة الوجود في الآن الثاني ايضاً فكما ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشارع فكذلك فيما ذكره القوم انتفاء الشك يوجب اليقين بالحكم ضرورة عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم السابق فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين السابق وهو اعم من الظن والقطع بانتفاء الحكم السابق ايضاً لعدم كلامنا فيه حتى يقال انه اذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق و الشك في زواله حيث لولاه لثبت الحكم السابق مع الفراغ من انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين السابق مع ان ذلك ايضاً لا يضر المستدل اذ الشك فيما فرضه على هذا التقدير اذا فرض انتفاؤه فلا يثبت استصحاب الاحتمال المخفف في ضمن القطع بعدم الحكم السابق لا بانتفائه بل لان الشك قد يوجبه نفس الدخول في الوقت الثاني وفرض عدمه انما هو بفرض عدم الوقت الثاني وهو لا يثبت الا اليقين في الآن الاول فلم يتحد مورد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل فانه اذا فرض انتفاء الشك فيثبت اليقين في محله من جهة نص الشارع على الاستمرار لانا نقول مع ان هذا الفرض نادر الوقوع سيما في الاحكام الشرعية المفروض عدم ملاحظة اعتبار الآن الاول ولا عدم اعتبار الآن الثاني غاية الامر حصول اليقين في الآن الاول لا بشرط الآن الاول فالفعل المتيقن انما هو ثبوته في ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع ملاحظة عدم اعتبار ثانويته الآن الثاني ولا يحتاج الى اعتبار عدم الآن الثاني حتى ينتقل الى الآن الاول فيفيد اليقين في الآن الاول مع انه يرد النقض فيما لو فرض فيما فرضه المستدل ايضاً ان يصير الآن

نعم ان الفرض العارض ... [illegible]

الثاني

المتأخر سببا للشك في ثبوت الاستمرار المنصوص عليه إلى غاية معينة هل هو ثابت فيه أو مختص في الأثناء المتقدمة عليه حتى فإنا نعرف ونحاصل
أن ما ذكرنا في معنى الحديث أنه لا ينقض اليقين المفروض في زمان الشك الذي لولا الشك لكان ثابتا بالشك وهو مع أنه بعيد في
استصحاب القوم لعل أولى من أن يكون المراد من الحديث لا ينقض حكم اليقين الثابت سابقا بسبب الشك كما أشرنا بل هذا أولى وأظهر وهو
المتبادر من الحديث وأما قوله في جملة ما نقلنا عنه سابقا قلت فيه تفصيل ثم رجعه لعل إلى القول بعدم الفرق بين الصورتين فإن
الفرق إنما يتحقق بثبوت الاستمرار إلى غايته وعدمه كما اختاره أولا كما قد يتوهم بل إلى التفصيل في الصورة الأولى في الفرق بين الشك
في كون الشيء فردا من أفراد المزيل مع العلم بكونه مهية واحدة والشك في تحقق مهية المزيل ولم يتعرض لبيان الفرق وسنبينه وأما
ما ذكره المحقق السبزواري من الفرق بين الأقسام المذكورة في كلامه فهو أيضا لا يرجع إلى محصل فلنذكر أولا أمثلة للصور المذكورة
ثم نتعرض لإبطال الفرق فمثال الأول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك
في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة إلى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثا إذا حصل المذي من جهة تعارض الأدلة واستمرار
نجاسة البدن والثوب إلى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء السيل المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث كل شيء مجهول الحال الذي
فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف أنه حرام فإن الحلال والحرام ماهيتان معلومتان وأفرادهما الواقعية أيضا معلومة متعينة في
الواقع بحيث لو علم أنه مغصوب فهو أنه حرام ولو علم أنه من المباحات الأصلية المحازة من دون تعد فهو أنه حلال لكن بسبب الاختلاط إلا
الخارجية الذي وحيا نفذ المعرفة لا يعلم أن هذا الشخص الموجود المجهول الحال فرد من أي الصنفين في منصف بأيتهما ومثال الرابع الشك
في كون اشتمال الكلب بالملح إذا وقع في المملحة مطهرا أقول إن دلالة الخبر على الأقسام الأربعة واضحة ولا اختصاص له بالصورة الأولى
فإن كان ذلك من مورد نقض اليقين بالشك فكل بل إنما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك إلى آخر فيه أن المتبادر من الخبر
موضوع الشك واليقين موردهما شيء واحد فاليقين بوجود المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما أمران متغايران فالشك
واليقين كلاهما لابد أن يلحظا بالنسبة إلى الطهارة فمراد من لا يفرق بين الصور أن وجود المذي بعنوان اليقين لما كان يستتبع الشك
بزوال الطهارة التي كانت يقينية فيلاحظ صدق تواردهما على موضوع واحد وهكذا غيره من الأمثلة قوله فإن الشك في تلك الصور
كان حاصلا من قبل إلخ فيه أن ما كان حاصلا من قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء رافعا للنوع ذلك الحكم وأما الشك في رفع الحكم
الخاص فإنما حصل بتحصل الشك الحاصل من جهة بعين حصول هذا الشيء الخاص فإن حصول ما هو مشكوك في كونه من الرافعات مستلزم
للشك في رفع هذا الحكم الخاص بحصول الخاص بعد الحكم الخاص وهذا الشك لم يكن من قبل فصدق أن اليقين انتقض بالشك لا باليقين
وهذا نظير ما ذكرنا ظاهر أن العلة التامة أو الجزء الأخير منها هو الشك المسبب عن هذا اليقين لا نفس اليقين وفي صحيحة الأخرى هي مذكورة
في زيادات كتاب الطهارة من التهذيب وهي طويلة وفيها مواضع من الدلالة مما يقرب من صحيحة المتقدمة وصحيحة الأخرى أيضا وهو مذكورة في باب
السهو في الثلث والأربع من الكافي عن أحدهما قال وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلث قام فأضاف إليها الأخرى ولا شيء
عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على
اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وما رواه الشيخ ره عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت إليه
وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية وما رواه
العلامة المجلسي في البحار في باب من نوى وشك في شيء من أفعال الوضوء عن الخصال عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن
القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله ع قال قال أمير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على
يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين وفي أواخر الخصال في حديث الأربعمائة عن الباقر عن أمير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على
يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين وعن البحار أيضا أن أمير المؤمنين ع قال من كان على يقين فأصابه الشك فليمض على يقينه فإن اليقين لا

يدفع بالشك

يدفع بالشك ثم قال الحاصل ان هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتأخرين واعتمد عليه الكليني
وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع اعتضاده بما يفيدها من الاخبار الصحيحة وغيرها لا يجعله
العقل بقبلها اقوى من الصحيح باصطلاح المتأخرين بكثير **الثالث** الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت
واردة في موارد خاصة لكن استقراؤها والتأمل فيها يورث الظن القوي بان العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق
وهذا الظن من الاعتبار شيء بل في كل من الروايات اشعار بالعلية لو لم نقل باستقلاله في الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا
بها فاذا اجتمع الظنون الضعيفة فيقوى في غاية القوة ويصدق عليه انه ظن حصل من كلام الشارع لا من الترديد او الدوران وشبههما
وان تثبت حجيته من عموم ظن المجتهد الذي اثبتنا حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب
وجود الحكم في الآن السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن مظنونا
في نفسه ثم بينهما فرق بين فمن الروايات قول الصادق ع في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله ع ايضا بطرق متعددة كل ماء طاهر
حتى تعلم انه قذر ووجه انطباقهما على الاستصحاب ظاهر اذا جعلنا المراد ان كل شيء او كل ماء يحكم بطهارته حتى يحصل العلم باعتبار ما نعلم
انه نجس اياه مثل الشك في اصابة البول للثوب او الماء وهناك معنيان آخران يمكن حمل الروايتين عليهما نظير قوله ع كل شيء هو لك
حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول اما حملهما على الشبهة في الموضوع ان الاشياء او المياه بعضها متصف في الخارج
بالنجاسة الواقعية التي يعلم ان ملاقيها نجس وبعضها غير متصف بها ولكن اشتبه الفرد من الافراد انه من ايهما فنقول ان الشيء المجهول
الحال او الماء المجهول يحكم بانه طاهر واقعا من حيث انه مجهول الحال وظاهرا من حيث هو هذا الفرد حتى يحصل العلم بانه هو الفرد النجس
واما حملهما على الشبهة في الحكم الشرعي فنقول ان هذا الشيء المشتبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العصير بعد الغليان او الجسم
الملاقي له هل حكمه الشرعي بالخصوص الطهارة او النجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه قذر ومن هذا الباب ما استدل بعضهم على عدم
تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وهذا المعنى يقابل المعنى الثالث من اللفظ وتوضيح المقام
ان قوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر يحتمل معاني ثلاثة الاول ان كل جزئي حقيقي من الاشياء علم طهارته سابقا واقعا وشرعا فهو محكوم
بطهارته حتى تعلم انه صار قذرا بملاقاة ما ينجسه شرعا كما اذا شك عند ترشش البول في اصابته الثوب وثانيها ان كل جزئي حقيقي لم يعلم
هل هو من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة ثم لاقاها او انها النجاسة ام من الاشياء الباقية على طهارتها فيحكم بكونه من الاشياء الباقية
على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة كالماء المشتبه والثوب المشتبه النجس بالثوب الطاهر وكذا الكلام فيما لو اشتبه الجزئي
الطاهر العين بنجس العين كالعذرة المترددة بين عذرة الانسان وعذرة البقر والثالث كل مجهول الحكم بكليته بخصوصيته جميعا كالحيوان الذي لا يدري ان
حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليها كالكلب والعذرة او حكم الاعيان الطاهرة بالذات بكليها كالغنم والظبي وذلك مثل ابن آوى
فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذا المعاني الثلاثة في قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين
لزوم اعتبار المفهوم الكلي في ذلك الشيء هنا اذ الجهالة لم تتعلق بحكم الجزئي من حيث انه جزئي بل من حيث انه كلي او فرد لكلي نظير
قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بخلاف الاولين وكذا يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت من الدليل الشرعي على الوجه
الكلي بخلاف السابقين فان العلم انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن فهذا من جملة الشبهة في الحكم والسابقان
من جملة الشبهة في الموضوع اذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني عرفت ان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا في اطلاق
واحد كما حققنا في اوائل الكتاب فالقول بان كل شيء عام قابل لارادة الكلي والجزئي وكذا العلم يشمل الكلي والجزئي فيصح ارادة معنى
عام يندرج الكل فيه لا يصح مع تفاوت اضافة الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذا سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم منزل على
موارد حاجات المكلفين وقد يختلف موارد الحاجات فقد يمكن ان يراد بسبب موضع الحاجة ان كل شيء طاهر طاهر باليقين السابق

حتى نعلم

حتى تعلم من الخارج ملاقاته للنجاسة او ان كل شيء مشتبه بين امور طاهرة ونجسة محكوم بانه من الاشياء الطاهرة حتى تعلم من الخارج انه
من الاشياء النجسة او ان كل شيء يحتمل ان يكون حكمه الشرعي الطهارة او النجاسة محكوم انه طاهر حتى يعلم من جانب الشرع ان حكمه النجاسة
مع ان المعنى الثالث ينافي اصل البراءة وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدليل بخلاف المعنيين الاولين والرواية ظاهرة
في البناء على الطهارة من دون الفحص وهو يناسب المعنيين الاولين لا المعنى الثالث لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث
والفحص وادخال المعنيين الاولين في الثالث بان يقال كل شيء مجهول طهارته ونجاسته سواء كان كالماء المشكوك في ملاقاته للنجس او كالجسم الطاهر المشكوك
الملاقاة بالنجس او كاحد الانائين المشتبهين فهو طاهر حتى يعلم من الشارع حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم الشرعي ولا ينافي ثبوت
منها لزوم الفحص عن الدليل في غاية البعد من اللفظ والمعنى والحاصل انه الجهل بالحكم الشرعي اما الجهل به من حيث الخصوص والجهل به
من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد ثبوته في كل من المشتبهين او جهالته محضة مطلقة وكذلك العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف
الجهالة ولا ينبغي ارادة كل منها من ذكر لفظ يدل عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول ظاهر العموم هو العموم الافرادي في ارادة
الاشخاص لا الانواع فليس بظاهر في ارادة الكلي ولا الجزئي بملاحظة الكلي فهو يرجع الى المعنيين الاولين والثاني اظهرهما فالاستدلال
به على المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي والغالب انه يحصل في الموضوع لا الحكم لان العلم
بالحكم الشرعي غالبا انما هو من الادلة الظنية فاية الامر كونها واجب العمل وهو لا يوجب العلمية الحقيقية ولذلك قال عليه السلام في باب
الحكم الجهلي محضا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لا حتى يعلم انه حرام مع ان حمله على المعنى الثالث مع وروده قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى
يرد فيه نهي وكذلك على المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك يشبه التاكيد بخلاف ارادة المعنى
الثاني فانه تاسيس كبيان الحل في قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال وقد يستبعد ارادة المعنى الاول ويقرب المعنى الثاني ان
الظاهر ان لفظ قذر صفة مشبهة دالة على الثبوت مناسبة لارادة ما ثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقاة لا فعل ماض بمعنى تجدد
حصول القذارة فيفيد ان الشك انما هو في ان الشيء هو الطاهر او القذر لا في ان الشيء حصل له قذارة ام لا والحاصل المقام ان ارادة
معنى عام يشمل المعاني الثلاثة لا يمكن الا مع التجوز والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال والحمل على المعنى الثالث دون الاولين بعيد لفظا
ومعنى وكذا ارادة المعنى الاول دون الثاني وفهم هذا المرام يحتاج الى تامل تام ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الرواية بالمعنى
الاول على الاستصحاب ظاهر وكذلك على المعنيين الاخيرين ولكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البراءة الاصلية واما المعنى
الاول فيمكن حمله عليه على استصحاب حال الشرع اذا علم طهارته سابقا شرعا ومنها صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على طهارة الثوب
الذي اعاره الذمي وهو عالم بانه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ولا يجب غسله لانه اعاره طاهرا ولم يستيقن بنجاسته وقد مر صحيحة زرارة الاخرى في شبهة الموضوع وما في معناها الى
غير ذلك من الروايات **الرابع** انه ثبت الاجماع على اعتبار في بعض المسائل كتيقن الطهارة والشك في الحدث وتيقن طهارة
الثوب والجسد والشك في نجاستهما وبناء الشاهد على ما شهد به ما لم يعلم رافعها والحكم ببقاء علاقة الزوجية في المفقود وكذا الحال
في عزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيكون حجة لان علة علمهم فيها هو اليقين السابق فيجب العمل فيما تحققت علته اولا لانه
اذا ثبت حجيته في بعض المسائل فلا قائل بالفصل واورد عليه بان العلة لعلها كانت خصوصها نص او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية
تحكم وكذا دعوى الاجماع المركب في غاية الوهن ثم لو ثبت ان علمهم انما كانت من جهة الاستصحاب والانصاف ان ملاحظة هذه الموارد الكثيرة
يورث الظن القوي لو لم يفد العلم بان المناط هو الاستصحاب وبالجملة الادلة التي ذكرنا سيما مع اجتماعها لا يبقى معها مجال الشك
والريب في حجية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه واحتج النافون بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولا
دليل على حجية هذا الظن وانه لا يجوز اثبات المسائل الاصولية باخبار الآحاد وربما منع بعضهم حصول الظن عند ابقائه وقد عرفت
الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في باب خبر الواحد واثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه ثمة مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايضا

بل الحق ان حجية الاخبار ايضا لا تثبت الا باثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه ثمة واما المسئلة الاصولية فلا تثبت بالظن فقد عرفت ان
التحقيق خلافه ثمة ايضا واما انكار حصول الظن منه فمع انه مكابرة لا يليق بالجواب فنمنع بعدم الاحتياج اليه نظرا الى الاخبار ايضا
حجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية فهو دليل النافين من منع حجية مطلق الظن او نفي الظن ومنع دلالة الاخبار
فانه لا يظهر شمولها للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور التي ليست حكما
شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ للحكم الشرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج بها هكذا قرر المحقق الخونساري في حاشية
شرح س قال وهذا مبني على ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به اقول وقد ذكرنا ان اليقين والشك عامان سيما في رواية الخصال
ويبعد كون المراد بيان الحكم الامور الخارجية سيما اذا كان مستلزما للاحكام الشرعية ثم مع ان عدم جواز نقض اليقين في كل الامر يرجع
في الطهارة عن الحدث والخبث الى ابقاء الطهارة بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم وصول النجس وعدم حصول ما يوجب الحدث كالنوم
وغيره كما لا يخفى على من تامل في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا
شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء
اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث البارع الحر العاملي في كتاب الفصول المهمة في اصول الائمة
بعد ذكر جملة من الاخبار التي ذكرنا اقول هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وانما تدل على حجيته في موضوعاته
ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الشمس او غروبها او تجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو ذلك
كما هو ظاهر من احاديث المسئلتين وقد حققناه في الفوائد الطوسية اقول ويظهر مما ذكرنا حجة القول بالعكس وجوابه ايضا وحجة القول
بنفي الحجية في الحكم الشرعي انه اذا ثبت من الاجماع ان ثبوت الحكم في الان المتاخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الآن المتاخر
ايضا لما حصل هنا خلاف فالخلاف في مسئلة المتيمم الذي وجد الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على
وجوب المضي في الحال الاول وهو ما قبل رؤية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع واذا لم يثبت الاجماع والمفروض عدم دليل
اخر على الاستمرار فلا يثبت الحكم السابق في الان المتاخر وفيه ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من الاجماع ايضا اذ لو كان النص
الدال على ثبوت الحكم في الآن الاول شاملا للآن المتاخر بعمومه فهذا استدلال بالعموم لا بالاستصحاب وان لم يكن فيه شمول له فلا
دليل على ثبوت الحكم في الآن المتاخر وهذا الدليل انما يناسب القول بنفي حجية الاستصحاب مطلقا لا التفصيل والحل انا لا نقول في
صورة استصحاب حال الاجماع ان الاجماع موجود في الآن المتاخر ولا نقول ايضا لا بد ان يكون المسئلة في الان المتاخر ايضا اجماعية
بل نقول ان الاجماع ايضا كالنص كاشف عن حكمة واقتضائه او جعل صدور الحكم عن الشارع بثبوت الحكم ولم يقيد ثبوت الحكم بالآن الاول
بان يكون الاجماع بشرط الآن الاول وعدم انضمام الآن الاخر اليه كما ان النص ايضا انما يثبت مطلق الحكم في الآن الاول وهو لا يفيد
اختصاصه ثم لا نقول بان علة حصوله في الاوان المتاخرة موجودة في الآن الاول لعدم الدليل على ذلك بل نقول ان الظن حاصل
ببقاء ما ثبت في الآن الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد فيتبع ذلك الظن ثم يكشف ذلك عن كون مراد الشارع في اثبات
الحكم هو اثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع وغيره وحجة التفصيل في الحكم الوضعي وغير
الوضعي مع ظهوره وضعفه بحيث لا يحتاج الى البيان فقد ظهر جوابه مما مر وحجة القول بالحجية اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى
غاية معينة دون غيره فقد عرفت مما نقلناه عن شرح س وحاصله ان الدليل على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة
في الواقع بل دون اشتراطه بالعلم بها امران احدهما الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك والثاني انه لا يحصل الظن
بالامتثال الا باستصحاب الى حصول اليقين بالغاية وذلك في الوجوب ونظيره وما يستلزمهما من الاحكام الوضعية ظاهر واما
في الاباحة وما يستلزمها من الاحكام الوضعية فلان عدم اعتقاد اباحته يوجب عدم امتثال امر الله فان الاعتقاد بما ثبت

واجب

واجب او مباحا كان او عباداتا او غيرها ولعل نظره الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقيني مستدع لحصول البراءة اليقينية
بالاجماع كما ادعاه بعضهم ودفع الاشتغال لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجراءه الى غاية
ولا يحصل الامتثال الا باتيانهما فلا يرد عليه ما قيل ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في تحققه
بعد انقضاء زمان لابد للتحقق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب ان الدليل الحكم يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في
الزمان الذي يثبت فيه وجب الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده فيه ولا يحصل اليقين بالبراءة الا بالامتثال في زمان الشك ايضا فان
الاتيان الى الغاية جزء المامور به مثلا فيما فرضه بخلاف فرض استصحاب القوم فلان نصحابهم لو ثبت شغل الذمة الا بالحكم في حال
ولا ما قيل ان تحصيل القطع او الظن بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا
لانا نقول لا حاجة الى دليل اخر يدل على ثبوت التكليف في آن الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال الا بالاتيان
جميع اجزائه سواء بقي اليقين بالتكليف او الظن او الشك والحاصل ان الاستصحاب وان امكن فرض تحققه فيما نحن فيه لكنه لا
حاجة الى تحققه ولا التمسك به وفي ذلك نظر لحصول البراءة فكما ان بالذات يقتضي دفع التكليف حتى يثبت التكليف سواء اعتبر استصحابا
ام لا فشغل الذمة ايضا يقتضي ابقائها سواء اعتبر استصحابا ام لا وانما الكلام في حصول ظن الامتثال مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني
هو اليقين بالرفع تنبيها على كفاية الظن الاجتهادي الذي يجعل مثل اليقين فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة بظن معتبر فيكفي
في الامتثال وهذا الكلام شاق في مطلق التكليف الثابت ولا اختصاص له باستمرار الحكم وحده قال فخ س بعد كلام في هذا المقام
والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلابد من الحكم بلزوم تحصيل
اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا بلزوم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى
ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة فلا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع
على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت
حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها
في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد
في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة
عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك
بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص اخر على ان ذلك الواجب شيء اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء والاخرون
الى وجوب شيء اخر دونه وظهر بالنص والاجماع في الصورتين ان ترك ذلك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فح لم يظهر
وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في
ثبوت الحكم الى الغاية اذا عرفت هذا اشرنا الى بعض من المطالب قبل التكلم على هذا الكلام في البحث السابق واوردنا ما اوما نقلنا
من بعض كلماته في خ س ما يرفضه فيه منا بقوله ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء فلاحظ وتامل
معا ولكن التمييز بين الموارد ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على استمرار الاشتغال حتى يحصل اليقين بالبراءة
وان المكلف به في المردد بين امور يحصل بواحدها المعين عند الله المبهم عندنا او المكلف به ان لا يترك مجموع المحتملات فيكفي الاتيان
بالبعض مبهم مشكل والحق ان اثبات الاول في غاية الصعوبة ونهاية الندرة ان لم نقل بانه غير متحقق وكذلك الكلام في الامر
المستمر الى غاية معينة عند الله مبهمة عندنا وقد ذكرنا بعض الامثلة في البحث السابق ونقول هنا ايضا لو استدل القائل
بوجوب ثلثة احجار في الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمر الى حصول المطهر الشرعي بالاجماع ولم يتحقق المطهر الا بالثلاثة فقول الا

الاجماع

الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر الشرعي بل انما نسلم على ان الصلوة لا تصح بعد التغوط الا مع حصول احد من اشيا
ثلاثة اما الغسل بالماء او التمسح بثلثة احجار طاهرة او التمسح بطاهر قلع فان الاجماع ثبت على وجوب شيء وهو احدها المعين عند الله
المبهم عندنا فبقي الاجماع على ذلك ثم بل انما يسلم الاجماع على ان ترك مجموع الثلثة موجب للعقاب فهكذا في كل ما يرد عليك فعليك
بالاجتهاد في كل مورد خاص والعمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرنا عن المحقق الخوانساري هو ظاهر ما اختاره المحقق في اخر كلامه بعد ما اختار اولا
حجية الاستصحاب مطلقا واستحسنه صاحب المعالم الا انه قال هذا رجوع عن القول بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع
الموارد فحسن وان اراد انه رجوع عنه مطلقا كما هو ظاهر كلامه فهو غير صحيح لما ظهر لك انه ابطل استصحاب الحكم في زمان الشك في الاستمرار وهذا
معنى الاستصحاب واما حجية القول الاخير وجوابه فظهر مما ذكرنا مفصلا فلا نعيد وينبغي هنا التنبيه على امور الاول ان لا بد من
تتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة التغليب فيه فلا بد من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت
حكمه او لا مبهما كليا امر ذا افراد متعددة وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد
ومقداره فالاستصحاب ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد وههنا لطيفة يعجبني ان اذكرها من باب التفريع على هذا الاصل
ما الهمني الله تعالى به ببركة دين الاسلام والصادعين به عليهم الصلوة والسلام وهو ان بعض سادة الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذكر
حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود والنصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا فنحن وهم متفقون على حقيته
ونبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجابه بما هو المشهور من ان الاسم نبوة نبي لا يقول بنبوة محمد فموسى او عيسى
الذي يقول بنبوته اليهود او النصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسى او عيسى الذي اخبر بنبوة محمد وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا
في جواب الجاثليق فانه قال له ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته
وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد وبكتابه ولم يبشر به امته قال الفاضل فاجابوني بان عيسى بن مريم
المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه وموسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب جاء بدين و
ارسله الله نبيا وهذا القدر مسلم الطرفين ولا يتفاوت ثبوت نبوة هذا الشخص وابنائه بدين بين ان يقول بنبوة محمد ام لا
فنحن نقول بدين هذا الرجل المعهود ورسالته بان يحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله وبذلك افحم الفاضل المذكور في الجواب فتاملت
هونا فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في اصول الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون معينا حتى
يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله انت نبي وصاحب دين الى يوم القيامة
وللنبوة الممتدة الى زمان محمد بان يقول له انت نبي ودينك باق الى زمان محمد ولان يقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى
المخالف ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد وانى له باثباته والمفروض ان الكلام ليس فيما بينهم واما الاطلاق فهو ايضا
في معنى القيد ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق
النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من ابقاء اقل افراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا وذلك مثل ان من يعلم
الان اذا علمنا ان في هذه الدار حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع هو من الطيور او البهائم او الحشار والديدان ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا ان
نبقيه الى مدة تعيش فيها اطول الحيوان عمرا فنرى ان الفرس اطول عمرا من الغنم والعصفور اطول عمرا من الحيوان الضعيف في الفترة
وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيت حاضر اما عصفورا او فارة او دودة فكيف نحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك
باستصحابه الى زمان ظن بقاء اطولها عمرا فبذلك يبطل تمسك اهل الكتاب ان على فرض التسليم والتنزل الى المماشاة معهم
نقول ان القدر الذي ثبت لنا من نبوتهما هو القدر المشترك بين احد المعاني الثلثة مع امكان كونها النبوة الممتدة الى زمان نبينا
محمد فكيف يجري الاستصحاب الى اخر الابد ثم انك بعد ما بينا لك سابقا لا يطلب ذلك اذا علمنا امر الاستصحاب في الحكم الشرعي

بما ذكرنا

بما ذكرناه في هذا المقام بان نقول يمكن ان يرد الاستصحاب فيها بمثل ذلك ونقول ان الاحكام الواردة في الشرع انما يسلم جريان الاستصحاب
فيها ان ثبت كونها مطلقات ولم تكن مقيدة الى وقت خاص واختفى علينا او ممتدة الى آخر الابد والذي يجوز اجراء الاستصحاب فيه هو
الاول وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد ليست بآنية ولا محدودة الى حد
معين وان الشارع يكتفي فيما ورد عنه مطلقا في استمراره ويظهر من الخارج انه اراد منه الاستمرار فان تتبع اكثر الموارد واستقرائها
يحصل الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات هي الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي او نقلي فان قيل فهذا يرد عليك
في حكاية النبوة قلنا ليس كذلك لان الغالب في النبوة هو التحديد بل انما الذي ثبت علينا ونسلم من الامتداد القابل لان يمتد الى الابد
هو نبوة نبينا صلى الله عليه وآله مع ان الاحتجاج في اثباته الى التمسك بالاستصحاب حتى يتمسك الخصم بان نبوته ايضا مرددة بين الامور الثلاثة بل نحن
متمسكون بما افاد القطع من النصوص والاجماع نعم لو كان تمسكنا بالاستصحاب في الدوام لاستظهر علينا الخصم بانه ما دليلكم فان قيل
قولكم بالنسخ يعين الاطلاق ويبطل التحديد لان انتفاء المدة وعدم ثبات الآخر مأخوذ في ماهية النسخ وهو يتمم الاستصحاب قلنا اما
من مخاصمتنا مع اليهود في تصحيح النسخ وابطال قولهم في بطلانه انما هو من باب المماشاة تسليما منا عدم تسليمهم التحديد وابطال قولهم باستحالة
النسخ والا فلا نحتاج الى ان موسى وعيسى على نبينا وعليهما السلام اخبرا بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وكتابهما ناطق به لا ان نبوتهما مطلقة ونحن نبطلها
بالنسخ فلما كان اليهود منكرا لنطق كتابهم ونبيهم بذلك وزعموا دوام دينهم واطلاق النبوة وتمسكوا بالاستصحاب من باب المماشاة
معنا وتمسكوا بابطال النسخ بناء عليه ايضا فنحن نخاصمهم في هذا الغرض في تصحيح النسخ وهذا لا يضر ما اوردناه عليهم في تمسكهم
بالاستصحاب فان قيل احكام شرع عيسى مثلا مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام قلنا اطلاق الاحكام مع اقترانها ببشارة
عيسى برسول يجيء بعده اسمه احمد لا ينفعهم لاستلزام رجوع قبول رسالته وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى فافهم
ذلك واغتنم الثاني قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق الا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك
انما يحصل بسبب حصول تغير ما في الموضوع اما في وصف من اوصافه مثل القلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا تم كرا او في سببه
كالكر المتغير بالنجاسة اذا زال التغير من قبل نفسه او في حال من احواله كالاناءين المشتبهين فان الاجتناب عن الاناء النجس [illegible] حال العلم
كان واجبا وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الجهالة في وقت الاشتباه واما مع تغير حقيقته فظاهرهم انه لا مجال للاستصحاب ومن ذلك
مثلا قولهم بان الاستحالة من المطهرات وربما يستدل على ذلك بان النجس والحرام مثلا انما هو الكلب والعذرة مثلا لا الملح والدود والتراب
والرماد مثلا اذا انقلب الكلب في المملحة بالملح او العذرة بالدود او التراب او الرماد ومن هذا القبيل استحالة النطفة بقرا او غنما او آدميا
[illegible] والحيوان ماكول اللحم وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو التسمية فاذا تحول الحنطة النجسة طحينا او خبزا
او اللبن سمنا فيلزم طهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة والماهية فما الدليل عليه ثم ماذا اعتبار تبدل الماهية
والحقيقة فهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر بانقلابها خلا فما الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم اكثر
واخفى من تبدل الخمر بالخل وان لوحظ فيه تبدل الخواص بالمرة ففي ذلك عرض عريض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يوفق المعيار هو تبدل
[illegible] عرفا لا محض تغير الاسماء وهذا انما هو فيما كان متعلق الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان علة الحرمة والنجاسة وامثالها
من النجاسات عينا والمحرمات عينا هو ذاتها فيتبع ثبوت الحكم ببقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم فكأنه قال الشارع الكلب
نجس او حرام ما دام كلبا والعذرة نجسة ما دامت عذرة فاذا استحالت ماهيته فينتفي الحكم والحق بعض الفقهاء المتنجس كالخشب المتنجس
بالنجس بالاولوية وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخشب ليس لانه خشب لا في نجاسته بل لانه جسم لاقى نجاسة وهذا المعنى لم يزل
والحاصل ان الحقائق المختلفة عرفا كالعذرة والتراب والرماد لها احكام مستقلة برأسها سواء كانت متوافقة في الحكم او مختلفة
واما مع بقاء ماهيته كالطحين للحنطة او منصوصها كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك حقيقتها عرفا كالابدال

بحقيقتها

حقيقة اسم فاثبت تبدل الحقيقة عرفا فينتفي فيه حكم الاستصحاب لثبوت التعارض حينئذ بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه
وما يستصحب من حكم المستحيل فعموم ما دل على طهارة التراب او الدود او الملح وطينها يعارض استصحاب النجاسة وسيتبين ان
الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو ومع ان حصول الظن بالبقاء في مثل ذلك ممنوع ودلالة الاخبار ايضا غير واضحة لان حكم
اليقين انما كان ثابتا لشيء اخر والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية السابقة ولم يثبت بحالها لحكم بعدم جواز
نقض حكمها فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه وما حصل الجزم بعدمه فيجزم بجريان الاستصحاب فيه
وما حصل الشك فيه فيرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصل ومما ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن
القمل والبرغوث والبق وهنا وان كان تبدل الحقيقة في غاية الخفاء سيما في اول مص هذه الحيوانات للدم خصوصا في العلق لكن
اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم مع عدم نصوص دم لا ينقلب هذه الاسماء في بطنها بحيث حتى يوجب الحكم فيه بالحقيقة
يرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب ولذلك توقف بعض المتاخرين في افادة تغير
الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب وتامل في كون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب الثالث ذكر بعض المتاخرين للعمل بالاستصحاب الا
بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فيتعين العمل بذلك الدليل
اجماعا ومثل ان لا يعارضه استصحاب اخر اقول ان اراد من الدليل ما اثبت حجيته على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب
بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه ترجح عليه فلا حجية فيه بل على الدليل الراجح فلا مناسبة لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب
وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل ففيه ان الاجماع على ذلك ان سلم في اصل البراءة واصل العدم فهو في الاستصحاب ممنوع لان
اكثر جمهور المتاخرين قالوا ان مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا للحال السابق مع ما ورد من
الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف يدعى الاجماع على ذلك وان اراد
ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب لا يعارض الدليل النطقي من حيث هو كذلك اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض
الخاص من حيث انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق وكذلك وذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من جهة الاعتضاد
الخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا ثم ان اخذنا كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل
المعارض شرطا لفقد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب وان لم ناخذ الظن في ماهيته فنقول ان جعلنا وجه حجيته الا
هو الظن الحاصل من الوجه الاول فاذا تحقق دليل بدل الظن بالوهم فهذا يبطل الاستدلال به ويصح ان يقال عدم الدليل شرط
لجواز العمل به اذ ليس الا الظن بالبقاء ولكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه هو
عدم جواز نقض اليقين الا باليقين كما هو مدلول الاخبار فاذا اثبت دليل على رفع الحكم فان كان يقينيا واضحا فهو ليس غير نقض اليقين
باليقين وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذلك ان كان ظنيا واجب العمل ولا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين
السابق وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص
له بالاستصحاب وان شئت توجيه الكلام على نحو ما ذكرنا فقل المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه الاول
وعدم جواز نقض اليقين الثابت بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب اما من جهة
كونه ظنا بالحكم لا حكما مستقلا واما من جهة انه عام لثبوته من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا باليقين ولا
يقاوم ما دل على نفي مورده بالخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل النافي للحكم من جهة المرجحات الخارجية
كما اشرنا ومما ذكرنا يظهر حال اشتراط عدم معارضة الاستصحاب الاخر ثم ان تعارض الاستصحابين قد يكون في موضوع واحد
كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحياة يقتضي طهارته واستصحاب عدم التذكية يقتضي كونه ميتة

بالخصوص

المستلزم

المستلزم للنجاسة وقد يعتذر بان الموت حتف الانف والموت بالتذكية كلاهما حادثان في مرتبة واحدة واصالة عدم المذبوحية الى
زمان الموت يقتضي مقارنته مع الموت حتف الانف واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية
المستلزمة للطهارة فان ثبت مرجح لاحدهما فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي والا فيبقى كل منهما
على مقتضاه في غيره وكذلك اذا حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي لا ينفي حكم الاخر في غيره فيمكن ان يقال في مثله انه لا ينجس ملاقيه
مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معه ايضا ومما يرجح الطهارة الاصل واستصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك ومما يعاضد عدم جواز
معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في تحقق المانع الشرعي قد يكون في موضوعين مثل الموضع الطاهر الذي نشر عليه
الثوب المغسول من المتنجس فانه ان قلنا ان ازالة النجاسة يحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب طهارته السابقة ووجوب
غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لا يقال ان الموضع محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب وكل نجس لاقى مع الرطوبة ما يقبل النجاسة
فهو [illegible] لانا نقول المحل ايضا بعد الملاقاة محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب فان كلية الكبرى ممنوعة وانما المسلم في منجسية المتنجس غير
ما ثبت نجاسته مع الاستصحاب وكون المحل مما يقبل النجاسة مطلقا ايضا ممنوع ومن هذا الباب ايضا الصيد الواقع في الماء القليل بعد
ما يمكن [illegible] واشتباه استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول التذكية المعتبرة الى
المذكى الشرعي المستلزم لنجاسته والاقرب هنا ايضا العمل بهما في غير مادة التنافي لا سيما الحكم بطهارة الماء ونجاسته ولكن يمكن
الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد واما نجاسة الصيد فيأتي فيه الكلام السابق في الجلد المطروح وذلك يصير مرجحا اخر لطهارة
الماء ايضا مع سائر المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير فقد يحكم بحجية الجماع لاحد الزوجين
بنسبته للاخر بان اقرت على نفسها بالجرية عليها وانكر الزوج ونحو ذلك **قانون** الاستقراء هو الحكم على الكلي بثبوته
في الجزئيات وهو اما تام واما ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات مثل ان يقول الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها
متحيز فكل جسم متحيز وهو الذي يسمونه بالقياس المقسم وهو يفيد اليقين ولا ريب في حجيته لكنه مما لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية
واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاغلب وهو مما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن فيه بتفاوت مراتب الكثرة وربما يصل الظن متاخما
للعلم وامثلته في الشرع كثيرة منها الحكم بسماع شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة واجبة لا يجوز ان يفعل على الراحلة
لان كل ما وجدناه من افرادها فهو كذلك فيحكم على الكلي بذلك ويترتب عليه استصحاب الوتر لجوازها على الراحلة والظاهر انه حجة
لافادته الظن بحكم الشرعي وقد اثبتنا شرعا ان ظن المجتهد حجة وليس ذلك من باب القياس حتى يشمله ادلة حرمته كما لا يخفى

قانون القياس في اللغة التقدير والمساواة كما يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اي لا
يساويه وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع بينهما وهو علة ثبوت الحكم في الاصل فهي اما مستنبطة او منصوصة
اما الاخير فسيجيء الكلام فيه واما الاول فذهب الاصحاب كافة عدا ابن الجنيد من قدمائنا في اول امره وبعض العامة الى حرمة العمل به وذهب
الاخرون الى جوازه ومما يستدل على الحرمة بالآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وليس بذلك لما مر من انها ظاهرة في اصول
الدين مع انا اذا اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال بها ايضا لانه بعد التسليم انما يسلم
مع عدم انسداد باب العلم فالاولى الاستدلال بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا رواها العامة عن النبي والخاصة عن
ائمتهم منها ما نقله البيضاوي وغيره عنه صلى انه قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك
فقد ضلوا ومنها ما رواه صاحب المحصول قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم
فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واما اخبار الخاصة فكتبهم مشحونة بها لا حاجة الى نقلها وما تراه في بعض اخبارنا من عمل ائمتنا
بالقياس فهو اما من باب التقية او الجدال بالتي هي احسن او التعليم لاصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على المتبصر بطريقتهم منه

صحيحة

ضروري من المذهب بحيث لا يتأتى لاحد التشكيك فيه فانا نرى علمائنا في جميع الاعصار والامصار يبادرون في كتبهم الاصولية والفقهية بجعله
مستندا ايا ها الى ائمتهم ونحن نثبت اولا حرمة العمل بالقياس كسائر اصول ديننا ومذهبنا بالاجماع والضرورة المتواترة ثم نقول والاجتهاد
ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل فانحصار طريق الاجتهاد بكل امام كما شرحناه مستوفى في مباحث الاخبار لا انحصار العمل الخ
وبذلك يتخلص من الاشكال في ان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن عقلي قطعي مبني على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه
والدليل القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى منه ذلك القياس او نقول ان ما ذكروه من طرق استنباط العلة في القياس مما
لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلمات اصحابنا الاخيار من المنع عنه سيما مع ملاحظة ان مبنى الشريعة على جمع
المختلفات وتفريق المتفقات فضلا عن بيان ان الشارع حكم باتحاد المنزوح من البئر لنجاسة الكلب والخنزير والشاة وباختلاف الابل
والبقرة والمني والبول وجمع في سببية الوضوء بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة صوم العيد ووجوب ما بعده [illegible]
بقطع اليد بالسارق دون الغاصب وبامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك فكيف يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع
العالم بالحكم الخفية والمصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم
وقوله تعالى وحرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الاية فانه يدل على ان علة
التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورات والانصاف ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروها مكابرة فالاولى الاعتماد
على الجواب الاول واما الايتان فلا اسنا فيها جواز القياس والا لكان القياس منافيا للقول بالنسخ ولم يقل به احد وانها تبين
ان علة الحكم قد تكون غائية وقد تكون فاعلية وقد تكون مادية فالقياس يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة على التحريم وهو
العصيان لا بالنسبة الى حسن او قبح في نفس الفعل فيمكن ان يقاس غير اليهود من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم في الظلم والعصيان
احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور من حكم الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال من البعد
والتمحل ما لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ وان كان فيه ايضا مجاوزة وعبور من حال الغير الى حال النفس سلمنا لكن سياق
الاية يقتضي ذلك قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فاذا اريد منه جاوزوا من حكم الخمر الى
النبيذ او من البر الى الذرة لكان في غاية البعد من الاستقامة ولا يليق ذلك بجاهل فضلا عن عالم فضلا عن الله تعالى وبقوله تعالى ان
انتم الا بشر مثلنا مع انه تعالى لا يرد عليهم القياس وفيه مع منع عدم الرد لقوله تعالى حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله
يمن على من يشاء من عباده ان كون ذلك استدلالا بالقياس ثم بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبي لا يمكن ان يكون بشرا لعدم قابلية
البشر لهذه الرتبة او ان امتيازكم علينا في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات وقياس العقليات في الاحكام
الشرعية التي هو محل النزاع بالعقليات يتضمن مصادرة لا يخفى اذ المنكر ينكر القياس في الجميع واحتجوا ايضا ببعض الاخبار الضعيفة دلالة
وسندا وبعمل الصحابة شايعا من دون نكير وهو ممنوع بل نقل خلافه عن ابي بكر وعمر وابن عباس وغيرهم وبالجملة فطلب بطلانه عندنا
من ضروريات مذهب الشيعة الامامية يغنينا عن اطالة الكلام في هذا المرام بالنقض والابرام وذكر شرائط القياس واقسامه واحكامه فلنكتف
في هذا الباب بذكر مسئلتين **الاولى** في حجية المنصوص العلة اعني ما استفيد علة الحكم من كلام الشارع فيما لا لما يستنبط
من العقل سواء كان صريحا ونصا مصطلحا بمعنى مقابل الظاهر كقوله العلة كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء
كما سنبينه ويمكن ان يراد به المعنى المقابل للظاهر فيكون مقابلا لدلالة التنبيه كما يظهر من بعضهم في لابد من ذكر دلالة التنبيه
على حدة واختلف الاصحاب في حجيته فمنعه المرتضى واثبته الاخرون وقال المحقق ره اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد
حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراده بشاهد الحال
ما يفيد القطع كما فهمه بعض المتأخرين ولكن عبارته في بحث الصلوة في ثياب الغير يشهد بان مراده من شاهد الحال الاعم

النظر حيث جعل من افراد المأذون فيه ما حصل الاذن فيه بشاهد الحال كما اذا كان هناك امارة تشهد بان المالك لا يكره ولو فرض تحقق
شك بان ذلك لا يكفي بل لا بد من العلم بالرضا واما كلام العلامة فلعل مراده في هذا القيد بل الطلق وقال ان العلة اذا كانت منصوصة
وعلم وجودها في الفرع كان حجة وان قلنا ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا
عما يصلح لان يكون شيء اخر في سببية الحكم فيرجع كلامه ايضا الى ما هو ظاهر كلام العلامة ره وكيف كان فيرجح عليه ما ذكره المحقق ظاهرا لان التعليل
يصير بمنزلة كبرى كلية ينضم اليها صغرى وجدانية فيرى ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل مسكر حرام
فنقول ان النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما وجه اطلاق منزلة فلان المتبادر من التعليل هو ذلك فاعتبار القيد الذي ذكره
المحقق لغو لخروج ما لم يكن على ظاهر التعليل عن محل النزاع فلا ضرورة الى اخراجه بيان ذلك ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر
معناه المتبادر لانه من افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص من المسكر وكذا قوله حرمت الخمر لاسكاره المتبادر منه لاجل الاسكار
الحاصل في الخمر لا خبر الاسكار لا لاجل الاسكار المختص بالخمر لا للاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك ان الفقه قد يكون للصفة
وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمائع والمسكر والحاصل من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها
فقد نريد بالاضافة مفهومه بحكم عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فنقول حرمت الخمر لاجل اسكاره لا لاجل ميعانه
ولا لاجل كونه من ماء العنب وقد نريد به خصوصيته لحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد لا الفرد الاخر فنقول حرمت الخمر
لاجل المختص بالاسكار بها لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر من اللفظ اي المعنيين والانصاف ان المتبادر هو المعنى
الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت اليه ومن ذلك ظهر بطلان حجة المانعين وهو ان العلة كما يمكن ان
تكون هي الاسكار في المثال المذكور فيحتمل ان تكون هي اسكار الخمر بحيث تكون الاضافة الى الخمر معتبرة في العلة فان لم نقل بحصول
القطع بذلك فلا ريب في حصول الظن القوي بل الظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز العمل به وليس
الظن الحاصل منه انقص من سائر الظنون وانما دعى المحقق والعلامة الى الفرار عنه الى ما هو ظاهر كلامه واعتبار شاهد الحال على
سقوط اعتبار غيرها الخوف من الوقوع في القياس ولكنك خبير بان هذا ليس بقياس بل هو مدلول كلام الشارع فهو في الحقيقة قضية
كلية مستفادة من الشرع ينتج منه ما هو من افراده وعلى فرض تسليم تسميته قياسا فلا دليل على حرمته والحاصل ان الاجماع
والضرورة لم يثبتا في حرمة العمل بهذا القسم من القياس لو سلم كونه قياسا وكذلك الكلام في المسئلة الآتية لو جعلناها من
القياس واما الاخبار فلانها موقوفة على ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم او ان مرادهم من الاخبار ما يشمل
ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا ذلك فالقدر المتيقن هو القياس المستنبط بها ومن المعلوم
ان ذمهم انما كان عن العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقولهم القاصرة لقصور العقول عن البلوغ الى مصالح
الاحكام الخفية ولم يتمسك من تمسك بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع غاية الامر التشكيك في الدخول
وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته لانه راجع تحت عموم ظن المجتهد او نقول ان النسبة بين ما دل على حرمة العمل
بالقياس ووجوب العمل بالدليل الاخبار تعارض من وجه وفي ذلك اقوى لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرهما ثم ان العلامة ره قال
لا نزاع بين الفريقين في ان العلة المستفادة من الشرع بعنوان الاستقلال والجب الى اتباع بعونا اذا علمنا ان علة حرمة الخمر هو
مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدي انما النزاع في ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر هل هو في ذلك ام لا واعترض عليه
صاحب الدرة بان السيد مع انه معترف بانه يفيد العلية فهو من المانعين فلعل العلامة ره لم يقف على احتجاجه فان احتج على المنع بان
علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون في احدهما داعية
الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال او على وجه دون وجه

دون

وتقديمه دون قتل قال وهذا ما يقتضيه الداعي معروف في هذا الباب اذ ان يعطى على وجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهم دون درهم في حال دون حال وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي فعلنا بعينه الى آخر ما ذكره ثم قال ره ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة بعنوان النزاع

في افادة العلة تعدي الحكم لا في مجرد ان اللفظ هل يفيد العلية ام لا اقول وحاصل كلام السيد على ما فهمه بعض المحققين ايضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين من انه يمكن ان يكون العلة باعثة وداعية الى الحكم في المحل الخاص لا مطلقا او يكون تلك العلة مصلحة الحكم

في خصوص المحل لا غير سلمنا لكن يرجع النزاع مع السيد الى ان المثبتين يقولون باستفادة العلية من قوله لانه مسكر ولكن المراد من العلة هو العلة التامة العامة الغير المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول باستفادة العلية منه ولكن المراد منها الاعم فيرجع النزاع الى تفسير معنى

العلة كما انه على ما ذكره العلامة ره يرجع النزاع الى تفسير قوله لانه مسكر مثلا ثم ان العلة المستفادة قد تكون من جملة العلل الفاعلية وقد تكون من جملة العلل الغائية وقد تكون غيرهما وكلها داخلة في المبحث وجوه المصالح الكامنة في نفس الشيء او الحرام من الاسباب التي تشبه ان تكون من العلل المادية فقول الشارع اذا وجب طعم النوم فتوضأ يدل على ان العلة في وجوب

الوضوء هو النوم وكذا غيره من الموجبات وكذا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يدل على ان الصلوة علة غائية والمراد بالعلة هنا هو السبب ولا مانع من نفي الاسباب وكذا تحريم الخمر لانه مسكر يدل على ان العلة في الحرمة هو جهة القبح الحاصلة من الخمر من جهة الاسكار ويمكن ادراجه تحت العلة الغائية بعنوان ان الاسكار كما يمكن ادراجه تحت المادية وكذا ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له مادة تدل على ان تلك العلة المادية مقتضية لعدم التنجس وبادنى تامل يظهر لك وجه التعدي وطريقه في كل موضع فالتعدي في الاولين من الخارج

بالوضوء والصلوة شفاها الى غيره اذا حصل فيه العلة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع من البئر الى ماء الحمام ونحوه وهكذا ثم ان العلة قد تكون علة لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلف عنها اينما وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد تكون علة لتشريع صيادة ونا سلس لباس وتعبياة اخرى يؤسس لباسا او يشرع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم تلازم العلة مع جميع افراد ذلك

العبادة والاساس كما ان سؤال الثلاثة يجاطاعية لاجل دفع ما عسى ان يسبحه سانح وان لم يسبحه السوانح في الغالب ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع ارياح الاباط وتسنين العدة لاجل عدم اختلاط المياه فذلك لا ينافي عدم الرخصة في تركها اذا انتفى العلة والمصلحة كما لا ينافي رجحان شيء اخر يوجب في ذلك من غسل البدن والتنظيف وغيره من غير جعله عبادة شرعية **تنبيه**

لمعرفة العلة طرق معروفة عند القائسين مضبوطة في مظانها وحاصل الكلام فيه ان العلة اما تستفاد من جهة الشارع من اجماع بسيط او مركب او كتاب او سنة او من جهة غيره واما الاول فاما المستفاد من الاجماع فكثير مثل ان التعدي من قوله ص اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن والاناء الظرف المسجد والماكول والمشروب وغيرها انما هو لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل

عن الثوب هي النجاسة ودليله الاجماع فيجب الاجتناب عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة واما الكتاب والسنة فاما يستفاد العلة منهما بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع او بسبب التنبيه والايماء المحسوب من الدلالة الالتزامية ولكل منها مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء اما الاول فكقوله لعلة كذا او لانه كذا او كي يكون كذا او اذن يكون كذا ونحو ذلك ودونها في الظهور اللام والباء وان كانت هذه

ايضا ظاهرة واما الثاني اعني دلالة التنبيه والايماء فقد مر الاشارة اليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا ان الضابطة فيه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كقوله ص للاعرابي الذي قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فان السؤال عن مثله ص يقتضي الجواب المطابق لجوابه فلا بد ان يكون لحصول غرضه فكانه

قال اذا واقعت فكفر فكما ان هذا اللفظ دال على التعليل فكذا تقديره وان كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال لبعد بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه قبل ٧٠

وهذا القسم قد يصير قطعيا فانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف فحذف وعلل بالباقي سمي بتنقيح المناط القطعي وهذا هو

مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل له صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة
الاعادة هو نجاسة البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي او الصلوة وكذا لا مدخل في الاعرابية اذا هتك والاهل في حكمهما في الشرع
واحد وكذا كون المحل اهلا فان الزنا اجدر واوفق الحنفية وقالوا لا مدخلية لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا
كذلك اولى ان ثبت انحصار العلة من القاطع الخارجي كالاجماع فلا كلام فيه لكنه خارج عما نحن فيه والا فيرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم
وسيجي انه لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد عليه مع ان الحكم بالاولوية لزوم العتق في صورة الزنا ام وسنعرف الكلام في تنقيح ما هو المعتبر
في القياس بطريق الاولى اذ غاية الامر ان يحكم العقل بان الزنا اجدر واولى بالانتقام لكنه هل هو في الاخرة او في الدنيا وانه القتل او الحد
او الكفارة او غيرها فيحتاج تعيينها الى دليل فالتحقيق ان دلالة التنبيه مبنية على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام وحجية هذه
الاستفادة تثبت بما يثبت منه حجية سائر الدلالات اللفظية وابين من ذلك في حجية تنقيح المناط اعني الغاء الفارق واثبات الجامع
كما ستشير اليه ومن امثلة التنبيه انه ص سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذن فان اقتران الحكم
اعني قوله فلا اذن بالنقصان ينبه على ان علة منع البيع هو النقصان واعلم ان في هذا المثال قد اجتمع التصريح والتنبيه لمكان الفاء
واذن ولا منافاة لاستفادة العلية بكليهما ايضا ومن امثلته ان يفرق بين حكمين بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان
وكذا ذكر الوصف المناسب وهو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من
حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهال فيغلب في الظن من المقارنة
مع المناسبة ظن الاعتبار واما مسالك النظير فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية فانها قالت يا رسول الله ان ابي ادركته الوفاة وعليه
فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال النبي ص ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه لكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال
فدين الله احق ان يقضى فانها سالته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبه على التعليل به اي كونه علة للنفع والا لزم العبث
فيفهم منه ان نظيره وهو دين الله ايضا علة للنفع واما الثاني اي ما يستفاد من غير الشرع فمن وجوه منها الدوران وهو الاستلزام
في الوجود والعدم ويسمى الاول بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محل واحد كاسكار الخمر فان الحرمة دائرة معه وجودا وعدما قبل
حصول السكر حلال وبعد انقلاب الخمر خلا حلال وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في محلين ككون الشيء مكيلا في جريان التفاضل
فان التفاضل حلال في الثياب دون الحنطة والشعير مثلا والاول اقوى لكونه اقل احتمالا من الثاني واختلفوا فيه والاكثر على المنع
لان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية كدوران الحدوث والحدود والعلة والمعلول المتلازمين والمعلولين المتشابهين لعلة واحدة
والحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اصلا بيان الملازمة ان الاقتضاء اما ان يكون من ماهيته فلا يمكن التخلف واما ان يكون من جهة خصوص محل
خاص فلم يستفد من الدوران والاقتضاء ان حصول الظن يكثر بها مثل ما كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة
القطع كما في التجربيات ولكنه ليس ذلك من جهة الدوران من حيث هو ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعى الاستقرار الانحصار
فيها وسلب العلية عن كل واحد منها الا المدعى وهو ايضا قد يفيد القطع اذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الاوصاف في العدد وثبت
بالقاطع سلب العلية من غير واحد وهو في العقليات اكثر لكنها في الشرعيات لا تكاد توجد وكيف كان فالكلام في افادة الظن بالعلية في
الشرعيات واحتج المثبت بان الاحكام لما كانت في الغالب معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف
المذكورة وانتفى العلية عن كل واحد سوى الوصف المدعى فيغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز انتفائها
عن العلة لانه لو وجب التعليل لزم التسلسل فان الحكم معللة لعلة يحتاج الى علة وهكذا علية تلك العلة وهلم جرا سلمنا لكن
يجوز ان يكون العلة جزئي احدها او ما يتركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلاثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز كون الحكم موقوفا
على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات تمنع القطع لا الظن ولكن الحجة في العمل

بعض الظن

بهذا الظن بل بتمام الدليل والتصرف على بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق
فيقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل ذلك لا تأثير له في الحكم وهذا الذي تسميه الحنفية استدلالا وسماه الغزالي تنقيح المناط
وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني
باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم
ويرد عليه ما يرد عليه وفرض حصول القطع في ذلك انما يكون من جهة امور خارجة كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط ووجه تسميته انه ابداء
مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص او غيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه مناسب
لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص ويسمى مناسبة واخالة ايضا لانه بالنظر اليه يخال انه علة او يظن
واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلومة عليتها بنص الشارع او استنباطها في الفرع **المسألة
الثانية** القياس بطريق الاولى هو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوى واكد منه في الاصل ويظهر من بعضهم انه
هو القياس الجلي كما يستفاد من تمثيلهم والظاهر انه اعم منه من وجه كما يظهر من تعريف الاكثر للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه
مقطوعا بنفيه اي بنفي تأثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف
لهما للعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب بالعتق يعني اذا اعتق احد الشريكين شقصه حيث عرفنا
انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو ما
لا يكون نفي تأثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير بان هذا التعريف
للجلي يشمل ما لو كان العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع اقوى مما يحصل به العلم الشرعي
بسبب العلم بعدم تأثير الفارق فيه مطلقا محل تأمل والحق لانه اذا كانت العلة مستفادة من غير النص من وجوه الاستنباط فاذا لم يعلم
عليتها في الاصل ولم يحصل الا الظن بالعلية فكيف يكفي وجودها في الفرع وان كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم تأثير
الفارق بمجرد كون العلة آكد في الفرع الا ان يقال ان المفروض نفي تأثير الفارق من جميع الوجوه الا من جهة مدخلية خصوصية المادة
وفيما كان الوصف المناسب في الفرع آكد ينتفي هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التأفيف فالقول بانه لعله كان خصوصية
الايذاء الحاصل بالتأفيف مناسبا للتحريم لم تكن حاصلة في الضرب باطل لان احتمال مدخلية الخصوصية انما هو لاحتمال ان يكون للمادة
مدخلية في التحريم ومناسبة الحكم بالتحريم لم تكن لمادة اخرى كالضرب وهو معلوم الانتفاء فالحاصل ان القياس حجة اذا حصل الظن
بالعلية في موضع الحكم ولو من غير جهة النص وفرض انحصار المانع عن حصول الظن بالعلية مطلقا في احتمال مدخلية المادة واذا انتفى
هذا الاحتمال بسبب الاولوية فتصير العلة مستقلة وهذا هو الباعث لبعض اصحابنا على العمل به وانت تعلم ان حصول الظن بالعلية
لم يثبت جواز الاكتفاء به مطلقا بل لا بد اما من القطع او الظن الذي لم يرد دليل على بطلانه كالمنصوص العلة فلا بد اولا من اثبات علة
الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال تأثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في نفس الامر او قطعية العمل ثم العمل عليه
والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان علتها في الفرع اظهر واكد وبالجملة القول بحجية القياس بطريق الاولى اما من جهة
كون العلة في الفرع آكد وان كان استنباط العلة من مثل الدوران والترديد فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع
على كون الوصف علة مستقلة او غيره مما يفيد القطع فلا حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع واما من جهة النص بالعلية في الا
بان يفهم منه كونها علة مستقلة فلا حاجة في الحجية ايضا الى كونها في الفرع آكد كسائر افراد المنصوص العلة وكذلك ما كان من قبيل
دلالة التنبيه واما من جهة ان المستفاد من النص هو العلية في الجملة بعضا ما نفهم منه ان العلة مع الخصوصية مثبتة للحكم ونشك ان
للخصوصية مدخلية ام لا ولم يكن تأمل في استقلال العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل في علية العلة لاجل انا

بيها

بينها وبين العلة بقوتها ومع ذلك يمكن ان يكون الاكدية في الفرع بسبب هذا الاحتمال فانه يبقى ما يحصل اشدية مناسبة العلة للحكم في

فينتفي الفارق ولما على الفرض ومن ذلك يعلم انه لا بد من القطع بانتفاء الفارق واندراج ذلك تحت القياس الجلي وهو ان

المنصوص لا مدخلية لخصوصيته فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية العلة في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص

تنبيه على العلة وانتقال من الاصل الى الفرع وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق وذكروا له امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف

ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومنها قوله تعالى ومن ان تأمنه بقنطار يؤده اليك الاية وهو الذي يقولون انه تنبيه

بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى اي بالتافيف على الضرب مثلا او بالقنطار على الدينار وان شئت فاقتصر على التنبيه بالادنى

على الاعلى بان تجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة فان التافيف اقل مناسبة بالتحريم

من الضرب والذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتأدية مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدمها مما فوقه ولذلك

كان الحكم في المسكوت اولى ولاجل مدخلية المناسبة اختلفوا في ان دلالة هذه الآيات على الاعلى هل هو من باب القياس الجلي او

المفهوم والمنطوق فقيل انه من باب القياس وهو ظاهر المحقق في المعتبر حيث قال بعد نقل منع التعبد بالقياس من الشيعة والاقوى

عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وقال في موضع آخر

بعد ذلك اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المنصوص مع انتفاء معلوله

وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم تكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف لكن من

هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى انتهى وظاهر كلامه انه يعمل بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بالقاطع من

الاجماع او نص صريح او تنبيه وهو مشكل لظهور كونه قياسا وانه داخل تحت ما دل على حرمته من الاخبار وان لم يسلم ثبوت الاجماع والضرورة

فيه سيما مع ورود الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله

ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت

قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن

بالعراق فنبرأ ممن قال ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا

بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وما روي عن قولهم لابي

حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم وبالجملة فكلام متروك هنا وكثير

من اصحابنا لا انه واستدلالات غيره من فقهائنا في كثير من المواضع يابى عن حمل قولهم على ما لو كان في دليل الاصل تنبيه على العلة

او نص او اجماع بل انما احتاج الى الاعتماد على الاولوية والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع انما

يثبت الحكم في الاصل بالاجماع او بلازم دليل آخر وليس من الادلة النطقية التي يستفاد منها العلة بالنص او بالتنبيه او يثبت بالكتاب

والسنة لكن ليس فيها تنصيص ولا تنبيه بالعلة فقد تراهم يستدلون في مسئلة كون الزنا بذات البعل محرما ابدا بالاولوية

بالنسبة الى تزويجها مع انهم يستدلون على كون تزويجها محرما ايضا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها في العدة الرجعية الثابت تحريمها بالنص

فاين النص على العلة او التنبيه عليها مع انه لو استدل على كون التزويج بها محرما ابدا بالنص وهو مثل موثقة ابراهيم بن الحكم قال قال ابو

عبد الله عليه السلام التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فنقول لم يستفد من الادلة بعنوان القطع ولا الظن ان العلة

هو هتك حرمة الزوج والدخول في حريم التزويج حتى يقال ان الدخول في الحريم وهتك العرض في جانب الزنا اقوى واكد مع انه

لو سلم ذلك فنمنع كونها فيه اقوى بل التزويج ادخل في الاعراض عن الاعتناء بشأن التزويج وهو كلام دقيق في البين يتفرع بين ابن

فكلام مترددا ان خرجه لمن بيان تفريع بعض ائمة الشافعية مسائل على مراده وحكم بجواز قياس ما كان العلة في الفرع اقوى سواء و

بالصلح

باصل النص الا فلا نرجع الى ما كنا فيه من خلافهم في تفريع ابن الشافعية فلمثال على القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فالذي يقول بانه من باب
القياس الجلي لا بد ان يقول يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يتصور من جانب الاصل وهو الخصوصية ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم
فينتقل اليه من هذه الجهة والذي يقول بانه من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة التزامية للفظ وتسمية فحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول
انه منطوق يقول ان المنع من التأفيف في العرف حقيقة في المنع عن الاذية للشياع وكذلك مثل قولهم لا تعطه ذرة حقيقة في المنع عن الاعطاء مطلقا
وهكذا واحتج القائل انه ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة للمعنى من غير توقف على استحضار القياس المصطلح واجيب بان
المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اقول بعد ما عرفت ما
ذكرنا في القياس الجلي ظهر لك بطلان هذا الاطلاق في كلام المجيب الا ان يريد بالجلي هذا القسم الخاص منه واحتج القائل بانه من باب
القياس انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به وهو معنى القياس واجيب بانه شرط
لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم بعنوان الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة معنى المناسب
ليس من باب القياس ان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية سريعة من الفرع الى الاصل وملاحظة للمعنى المناسب للحكم بل بواسطة
تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ او لا بواسطة الدلالة اللفظية الالتزامية ولو كان قياسا لما قال به النافي للقياس ورد بانه لا
نافي القياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح ان يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على انه ليس بقياس
وقد يقال ان هذا دفع للسند ولا يضر الجواب به وكذلك لكنه جعله بعضهم من ادلة المانعين لكونه قياسا فيتطرق الرد عليه بذلك
وقال التفتازاني والحق ان النزاع لفظي واستحسنه جم ولعل وجهه ان الطرفين اتفقا على الانفهام من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام
الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واستحضار القياس المصطلح فالنزاع في تسمية ذلك بالمفهوم او القياس الجلي وفي ذلك ابعد منهم
على ارادة هذا القسم الخاص من الجلي وهو القياس بطريق الاولى كما اقول وهذا ايضا انما يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى مما لا ينفك
فهم الفرع من نص الاصل حتى يصح ان يقال ان النزاع لفظي وقد عرفت الكلام فيه في حكاية الحاق الزنا بالتزويج الا ان يراد بترديد المقام
بين المفهوم وبين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى كما يفهم من العلامة والعضدي وكذلك بل الانفع اكثر ارادة كونه اعم منه كما هو صريح
فان الموصول وصلته وصف لنفسه لا توضيحي فحاصل الكلام في القياس بطريق الاولى ان الذي يقول به الشيعة لا بد ان يكون قياسا منصوص
على علته او منبه عليها ودفع احتمال مدخلية خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع اقوى لا غير فكل من ينكر من اصحابنا العمل
بالمنصوص العلة مثل السيد يتمسك باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يخص كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال منتف
فيه قطعا فان ذلك ايضا يختص فيما لو كان الاحتمال من جهة ملاحظة اشدية مناسبة الخصوصية للعلة لا مطلقا فاحفظ ما ذكرنا لئلا
يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا قد يتمسكون في الحاق حكم بالاخر باتحاد الطريق في المسألتين ويقولون انه ليس بقياس كما قال
الشهيد الثاني في شرح الروضة في مسألة الحاق الغائب والمجنون والطفل اذا كانوا مدعى عليهم بالميت في وجوب اليمين الاستظهار
ان ذلك من باب اتحاد طريق المسألتين لا من باب القياس ثم نظر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد من جهة اشتمال دليل
احدهما على نص بالعلة او تنبيه عليها بحيث يشمل الاخر فيستفاد من النص الوارد في الميت ان العلة في وجوب اليمين هو انه لا لسان
له في الجواب ووجه النظر ان العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت دلالة النص على استقلالها مطلقا وكذلك التنبيه انما يسلم اذا ثبت علية
الفارق بينهما ويمكن ان يقال بالفرق هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كاملا اذا عرفت هذا
فلا تغتر بما اوردناه على نيرته ونظرائه في العمل بالقياس بطريق الاولى في غير صورة التنبيه على العلة واذا لاحظت ذلك اذ لعل
مراده انهم انما يستفيدون العلة من النص واعتماده على الاولوية لاثبات الاستقلال فيها لاحتمال فيه مدخلية المادة وكذلك فيما
تمسكوا فيه باتحاد الطريق العقلة في طريق الاستنجاء والاستبراء في الحدس لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم

التعويل في [illegible] القياس الجلي [illegible] ان [illegible] المقام [illegible] الفاضل التوني [illegible] القياس [illegible]

بيّن

تردد كي

قد ذكرنا نظير ذلك في الاجماعات المنقولة فكما انه قد يقع الغفلة في دعوى الاجماع ويحصل الخطأ في الحدس فكذلك في فهم العلة
من النص واستقلال العقل فهم معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد لا انهم عاملون بالقياس المحرم او يعملون بالمشهور فانا لسنا بالاجماع الذي
لا يوجب القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة او المنبهة او الاجماع المنقول **قانون** مما يستدل به العامة الاستحسان
والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم قال الشافعي من استحسن فقد شرع واختلفوا في
تعريفه بما لا يرجع الى ما يمكن ان يكون محلا للنزاع ولا حاجة لنا الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير
عنه وانه العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسب لطريقتهم ان يوجه بان يكون مرادهم انه ينقدح في نفس المجتهد رجحان
واستحسان من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي وانه العدول عن حكم الدليل الشرعي الى العادة التي لم يعتبر شرعا والا فالحكم بالعادة
المعتبرة شرعا ليس باستحسان مردود مثل العدول عما يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء
المسكوب وشرب الماء من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع والحاصل ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد
بطبعه او بعادته او نحو ذلك من دون امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه ولانه لا يفيد الظن بكونه حكما شرعيا في الحقيقة
ولاجماع الامامية والاخبار واحتجوا عليه بقوله تعالى فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ واجيب بان المراد الاظهر والاولى
عند التعارض الراجح بلا اشكال فاذا اشتبه فالراجح بحكمه وبقوله عم ما رواه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجيب بان المراد ما
رواه جميع المسلمين حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضر او جلب منفعة للدين او الدنيا والمصالح اما
معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة ادراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل
فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها واما ملغاة كايجاب صوم الشهرين لاجل الكفارة على الملوك فانه لكونه
ازجر لهم واما مرسلة بمعنى لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت راجحة وخالية عن المفسدة وهذا هو الذي ذهب الى حجيته بعض العامة
ونفاها اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاق المرسلة
باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو وقايع عن الحكم وهو باطل للاجماع فيثبت حكم ما لا نص فيه ومن امثلتها
ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها قصد الحامل او شربها الدواء اذا علم انهما يوجبان اشتغالها او سقوط ولدها فانهما يوجبان
ابقاء نفس وتركهما يوجب اتلاف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا تترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى
اذا علم انهم اذا لم يرموا ظفروا على الاسلام وانما افتى بجوازه اصحابنا لدليل خارجي ولذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل
لارتكب قتل جماعة **المقصد الخامس** في النسخ وهو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي
متاخر على وجه لولاه لكان ثابتا وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج رفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعي والدليل الشرعي
لاخراج الانقطاع بالموت والجنون ونحوهما وبالمتاخر لاخراج الشرط والاستثناء ونحوهما من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج
الحكم المحدود الى وقت والوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته للتكرار فيبقى اثبات الحكم بعنوان الاطلاق في القابل للتكرار
مثل الحكم بحل الاشياء او حرمتها ونحو ذلك وما يقال ان هذا القيد مستغنى عنه لان في امثال المخرجات لا رفع لعدم الثبوت فيخرج
بقيد الرفع يمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء المحال على الله ولذلك قيل النسخ هو رفع مثل الحكم
الشرعي الثابت وذلك يتحقق في المخرجات ايضا مع ان ذلك يرد على القيد المتاخر ايضا اذ الكلام لا يتم الا بآخره فلم يثبت شيء
حتى يرفع الا ان يقال المراد الرفع لفظا المترتب على الثبوت ظاهرا فان حقيقة النسخ هو التخصيص فانه تخصيص في ازمان الحكم فيصح
تعقيبه للتصريح بالدوام ايضا ولا تناقض ولا يصح تعقيبه للمحدود الى زمان والامر على القول بعدم افادته التكرار **قانون**
الحق جواز النسخ ووقوعه في الشرع والمخالف في الاول بعض فرق اليهود وفي الثاني ابو مسلم بن بحر الاصفهاني في القرآن لقوله تعالى

لا يأتيه

لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على الجواز عدم الدليل على استحالته وستسمع بطلان ما تمسك به اليهود وعلى وقوعه
آية العدة فان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الدالة على وجوب
الانفاق عليها في حول هو مدتها ما لم تخرج فان خرجت فتنقضي عدتها ولا نفقة لها نسخت باية اربعة اشهر وعشرا وتخلص عنها
الاصفهاني بان حكمها باق في الجملة فان الحامل اذا كان مدة حملها عاما فعدتها بالحول وهو مدفوع بان الاعتداد ليس بالحول
من حيث هو بل بالوضع وآية القبلة نسخت الصلاة الى بيت المقدس واجاب عنه بان حكمها باق في بقاء الاستقبال اليه عند الاشتباه
وهو مدفوع ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكذا آية الصدقة قبل النجوى مع الرسول وغيرها مما لا نطيل بذكرها
وذكر تمسكات ابي مسلم والعمر اشرف من ان يضيع في امثاله ولعل ابا مسلم يقول فيها انها ثبت بطلبه بعد نسخه كاكثر ما ورد في الشرائع السالفة
بانها كانت محدودة فلا ينافي انكاره اسلامه واما ما تمسك به من الآية فقد يدفع بان المراد انه لا يأتيه كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب
يرده مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم او يرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع واما اليهود ففرقة منهم منعوه عقلا
وفرقة سمعا وفرقة جوزوه مطلقا لكنها انكرت معجزات نبينا وفرقة اقرت بها واعترفت بنبوته صلى للعرب دون غيرهم وتمسك من
قال باستحالته عقلا باستحالة كون الشيء حسنا قبيحا والامر يقتضي كونه حسنا والنهي يقتضي كونه قبيحا والجواب منع كون الحسن والقبح
ذاتيين مع جواز الاشتمال فقد يكون بالوجوه والاعتبارات وذلك كشرب الادوية واكل الاغذية فقد يكون مصلحة الى زمان و
مفسدة بعده وبذلك يندفع ما يتمسك بعضهم بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله تبديلا من باب الالزام فان السنة هو مجموع الامرين
فالمجموع سنة واحدة ولا تبديل فيه بخلاف سنة العبيد فان اطباء الابدان قد يهدون شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب
خاص للمنضج والمسهل والمقوي ونحو ذلك وقد يحصل لهم البداء في هذا التمهيد والترتيب بخلافه تعالى فانه لا يمكن في حقه البداء
والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم الاول بعد اخفائها لمصلحة لا البداء وظهور له تعالى بعد الجهل والخفاء تعالى شانه عن ذلك واحتج
الآخرون بقول موسى على نبينا وعليه السلام هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابدا والجواب
المنع ودعوى التواتر غير مسموعة لانقطاع عدد التواتر عنهم عند ما استاصلهم بخت النصر بل الرواية مختلفة من ابن الراوندي
سلمنا لكن المراد بالتابيد طول الزمان كما ورد في التورية ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه
ويستخدم ابدا وفي موضع آخر منها يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان المراد من الاول طول المدة هذا مع ما يرد عليهم
من المناقضة بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التورية امره تعالى آدم بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى وانه
احل لنوح وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى مع ان التابيد في الزمان بمنزلة دلالة العام على الافراد
فيجوز التخصيص فيهما معا والتناقض المتوهم مندفع بذلك كنظائره واحتج اليهود ايضا بانه لما بين شرع موسى فاللفظ الدال عليه
اما ان يدل على دوام شرعه اولا وعلى الاول فاما ان يقترن بما يدل على انه سينسخ ام لا اما على الاول فمع انه مستلزم للتناقض يرد
عليه انه مما يقتضي العادة بنقله متواترا لتوفر الدواعي عليه ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم
ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم ايها المسلمون مقرونا بذلك ولم ينقل واما على الثاني فيلزم التلبيس والاغراء بالقبيح وعلى
الثاني فلا يقتضي الا فعله مرة واحدة لان الامر لا يقتضي الدوام وذلك لا يسمى نسخا وقد بنا انا اضطرارا ولا انه ذكر ما يدل على الدوام
او لا يقتضيه التصريح بخبر النسخ ولا اصل لها اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ قرينة على التجوز في الدوام فلا تناقض واما الثاني
فلانه يستلزم القبيح لو كان وقت الحاجة الى البيان واما تأخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما مر في محله وثانيا انه لو تم
ذلك لكان جميع الشرائع ليس من باب الاغراء ذي الحكمة والحرمة للاشتباه لما يقبل الاستمرار وعدم الاستمرار واذا كان ظاهره الاستمرار
فيصح النسخ ويتحقق حقيقته وثالثا نقول ان هذا الاستدلال منهم وان كان لابطال النسخ لكن لازم مرادهم اثبات دوام شريعة موسى

انه وقد يكون مصلحة في وقت آخر فيكون الفعل مصلحة

ايضا

ابصر وآت خبر بان هناك شيئا آخر لم يذكره وهو ان يكون الثبات على سبيل التعبد الى زمان محمد صلى الله عليه وآله لا ان يكون الثبات كذلك الى الابد
مع ولا قبح والقول بان الحسن لا يمكن ان يصير قبيحا وبالعكس رجوع الى الدليل الاول ثم ينقض هذا الدليل مع الاغماض عما اوردنا عليه
الى الآن لو كان في مقابل من يريد بيان نبوة الاسلام باثبات نسخ شريعة موسى فيمكن ان يرد هذا الاعتراض بان هذا الشيء ايضا من باب
النسخ مع انهم ان يمنعوا النسخ من راس يريدون التمسك بهذه الاحتمالات لكن لا ينفعهم في اثبات دينهم الا مع التمسك بالروايات وبالاستصحاب
وقد عرفت حال الروايات هنا وحال الاستصحاب في مبحث الاستصحاب فانهم في المقامين في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ولم يثبت لهم
بحول الله وقوته ويبقى الكلام مع المحقق وهو يحتاج الى الانصاف وفتح عين البصيرة **قانون** لا ريب في جواز النسخ بعد حضور
وقت العمل بتمامه والتمكن منه سواء فعله او لم يفعله والا فلم يكن الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة التاركون للفعل راسا
مع ان المصلحة الباعثة عليه يحصل بالتكليف ومرادنا بالتمكن اعم من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله او لا او من جانب العبد من جهة تقصيره
نعم يدخل في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسع قبل الاتيان به للمريد له المؤخر اياه من جهة رخصة الشارع الا ان يكون
المطلوب الحصول من مجموع المكلفين لا من كل واحد ويكتفى باتيان بعضهم دون الباقين في جواز النسخ ولعله من هذا الباب نسخ آية تقديم
الصدقة على النجوى وكذلك الممنوع عنه في اول الوقت لمرض او اغماء ونحو ذلك ومن هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل عليه السلام فانه نهي عنه بعد حضور
وقته عن الاتيان به وكذلك من تمكن من بعضه دون بعض ثم نسخ واختلفوا في جوازه قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض
الاشاعرة على العدم والمنقول عن المفيد الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقيل بالوقف والاولون يقولون بقبح الامر بالقبيح والنهي عن
الحسن فان مقتضى النهي او الامر بشيء قبحه فاذا جاء الامر الناسخ فيعطي حسن القبيح اذ المفروض اتحاد متعلقهما وكذلك حكاية النهي عن
الحسن وللزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة وهو محال وما يقال ان النهي قد يتعلق بمثل ما امر به لا بنفسه وكذلك الامر فهو غلط
لان المكلف به ليس الا الطبيعة امرا كان او نهيا وقد ورد الناسخ بها ايضا اذ المفروض عدم تحصيل الطبيعة في ضمن فرد خصوص ليس هنا
ما نحن فيه وكذلك ما يقال ان الامر الاول تعلق باعتقاد وجوب الفعل والناسخ بنفسه وكذلك النهي الاول والناسخ له اذ ذلك خروج عن
المتنازع اذ بعد تسليم جواز الامر والنهي وارادة الاعتقاد بالوجوب والتحريم والتوطين عليهما لا نفس المامور به والمنهي عنه كما هو الظاهر
وقد بيناه في مبحث عدم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط فلم يتواردا الناسخ والمنسوخ على شيء واحد والكلام في كون ذلك نسخا
يرجع الى المناقشة في الاصطلاح واطلاق المنسوخ على مثل ذلك والا فلا منكر لجواز ذلك كما بيناه ثمة والقول بان حسن الاعتقاد
يتبع حسن المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لا يجوز الامر به للزوم الاغراء بالقبيح ضعيف بل قد يحسن نفس الامر والتوطين على شيء
مع علمه بانه سيمنعه من جهة مصلحة وانما التسليم في ذلك لو ترتب عليه مفسدة وتاخير بيانه عن وقت الحاجة ويؤيده ما ورد في الاخبار
مثل رواية ابي المغراء العجلي عن ابي بصير قال سألته عن رجل فجر بامرأة ثم اراد بعد ان يتزوجها فقال اذا تابت حل له نكاحها قلت كيف
تعرف توبتها قال يدعوها الى ما كانت عليه من الحرام فان امتنعت فاستغفرت ربها عرفت توبتها وموثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال سألته
عن الرجل يحل له ان يتزوج امرأة كان يفجر بها فقال ان آنس منها رشدا فنعم والا فليراودها على الحرام فان تابعت فهي عليه حرام
وان ابت فليتزوجها والحاصل انه ان اريد من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك فنحن نجوزه وان اريد ارادة نفس العمل
ثم نسخه قبل التمكن منه فنستحيله والكلام فيه نظير ما حققناه في مبحث الامر مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة
اقويها ثلثة الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وفيه انه ان اريد به ما يعم محو الامر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد
فقد عرفت الكلام فيه وان اريد محض الايجاد والاعدام مثل احياء زيد واماتة عمرو فهو ايضا خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر
بالمامور به المطلوب ذاته في نفس الامر فهو مستلزم للبداء الحقيقي على الله تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح
الحسن فلا بد من تخصيص الاية بغيره لقيام البرهان على استحالته مع ان مدلول الاية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته لهذا

المعروف وهو تم بل الظاهر من الآية هو البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب الشيعة الثاني انه امر ابرهيم بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ
ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابرهيم اني ارى في المنام اني اذبحك وغير ذلك مما
هو مذكور في المقام في الآية مثل الفداء والاقدام على ذبح الولد الذي لو لم يكن مامورا به لامتنع من مثله وغير ذلك دال على انه كان
مامورا بالذبح لا بمحض المقدمات كما قيل مع انه مناف لعظم شانهما وغيرهما يناسب الذبح العظيم ولا يدل عليه ايضا قوله تعالى قد صدقت
الرؤيا لانه لا ينافي كونه مامورا بتمام الذبح وفيه ان هذا الامر ايضا ابتلائي لامتحان ابرهيم واسمعيل واظهار مرتبتهما على الناس لا لان
كان الذبح في نفسه مطلوبا وظاهر الامر وان كان هو ارادة المامور به لكن القاطع دل على اخراجه من ظاهره وحمله على ارادة التوطين
وقد مر بعض الكلام فيه في مباحث الاوامر والفداء يمكن ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهرا من حصول المامور به وقد يجاب بانه اتى
بالذبح لكن كلما قطع التحم وهو مع سلامته فيه ان المتبادر من الذبح المامور به هو ما يزهق الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن ظاهره
مع انه لا يصلح للنسخ اذ المامور به لم يكن الا الطبيعة وهي يحصل بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار فلم يبق مورد للنسخ الثالث
ما روي ان النبي امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عاد الى خمس وفيه بعد ما اورد عليه من ان فيه من علامات الوضع
من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وسلامة سنده ان ذلك نسخ قبل التمكن لا قبل علم
المكلفين من شرائط التمكن وقد حصل ذلك قبله ويمكن ان يقال ان ذلك كان اخبارا على الايجاب فيما بعد معلقا في علمه تعالى بعدم
شفاعة النبي فيندرج تحت البداء المصطلح الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فيجاز الامتثال عليهما من دون ارادة
الفعل ويظهر الجواب عنه بملاحظة ما مر فلا نعيد **قانون** يجوز نسخ الكتاب بالكتاب اتفاقا الا من ابي مسلم وقد مر
بطلانه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها
والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها وايضا الضمير في نات لله وفيه ان الظاهر ان المراد بها بنفسه هو الحكم الثابت بالآية لا نفس
الآية وتلاوتها والمراد من كونها خيرا اشتماله على مصلحة مثل المصلحة السابقة او خيرا منها وهو لا ينافي ثبوته بالكتاب او السنة واما
اضافة الاتيان اليه تعالى فلا يضر اذ ما يأتيه الرسول هو ما اتاه الله بلا ريب وكذلك يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب وخالف فيه
ايضا بعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر اليه واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد فالاكثرون على المنع وجوزه
بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف في جوازه انما الخلاف في الوقوع واستدل الاكثرون بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني ولا يترك
القطعي بالظني وادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل الاول مقدوح بما مر في بحث التخصيص
اذ القدر المسلم قطعيته هو متن الكتاب والسنة المتواترة واما دلالتهما على التابيد فلا قطع به مع انه لو صرح بالتابيد فهو
ايضا يصير كالعام بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد يغلب على الظن الحاصل من
عموم الدوام في الكتاب والسنة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة النزاع وثمرته قليلة عندنا
لندرة مثله وذكر القائلون به امثلة لو صح منها ان اهل قبا سمعوا منادي النبي الا ان القبلة قد تحولت فاستداروا ولم ينكر
عليهم احد من الصحابة وهو تم بانا لا نعلم انه خبر واحد ولعله حف بقرينة افادت القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر الواحد ناسخا ان يكون
نفس الخبر رافعا كما تشبث به لما دل على كون الخبر على كونه منسوخا بكذا فهو خارج عما نحن فيه والاظهر جواز اثبات النسخ
به بهذا المعنى والا فلا فائدة في تبيينه دون ذلك واما الاجماع فاختلفوا في جواز نسخه والنسخ به وبنوا الخلاف على ان الاجماع
هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون على عدم انعقاد الاجماع الا بعده وفائدته لانه ان كان قوله من فيهم فلا عبرة بقول
غيره والا فلا عبرة بقول المجمعين وح فلا يجوز ان يكون منسوخا لان الناسخ اما الكتاب او السنة واما الاجماع واما القياس
فانما يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه واما الكتاب والسنة فلان المفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لا بد ان

قياس

بالخبر واما الاجماع فلانه لابد له من مستند فهو اما نص او قياس فان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص
فلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثاني باطلا لما مر واما انه لا يجوز ان يكون ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا
والكل باطل اما الاولان فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلان القياس بالناسخ فلا نسخ هذا
وما ذكره الجمهور واعتمد المرتضى من اصحابنا وعدم الجواز على الاجماع والشيخ على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل
شرعي وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ هو لا نفس الاجماع ودعوى الاجماع مشكلة وكون الاجماع
دليلا شرعيا واضح وقد مر ما يدل عليه في محله ولا حاجة عندنا في حجية الاجماع الى مستند آخر لكشفه عن رأي المعصوم والمراد من
ناسخية الاجماع او منسوخيته هو باعتبار كشفه والمناقشة في اسناد النسخ الى المستند دون الاجماع مناقشة ضعيفة والتحقيق
عندنا ان الاجماع ينعقد في زمان النبي صلى الله عليه وآله وما بعده كما يظهر من ملاحظة ما قدمناه في محله ولا مانع من كونه ناسخا ولا منسوخا
واما المخالفون فبناء على بطلان ما ذهبوا اليه مضافا الى ما ظهر هنا وفي مبحث الاجماع ان ادلتهم على حجية الاجماع بناء على تسليم دلالتها
لا تخصيص حجيته بما بعد وفاته صلى الله عليه وآله مثل قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطأ ونحو ذلك كما لا يخفى
قانون زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت او غيرها عند جمهور العلماء
لانه لا يرفع الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم لو لم يثبت الحصر المستفاد من الشرع والا فيثبت النسخ للحصر ولكن هذا
ليس بنسخ للمزيد عليه وذهب بعض من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى واورد عليه بان
ذلك نسخ لحكم عقلي وهو كونها وسطى فلا يكون نسخا مع انه يرد عليهم ان الزيادة المستقلة ايضا نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها
اخيرة ووجه ان المراد زوال ما يترتب على الوسطى من الاحكام الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها وهي ليست في الاخيرة وقيل
بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلقا ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الكون
المذكور اقول وعلى الاول ايضا لا يلزم النسخ لان الحكم اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوات فالموضوع تابع لتحقق الوصف فلا مدخلية
لخصوصيته في الحكم فانتقال الحكم من ذات الى ذات من جهة انهما ثبوتها من جهة الوصف لم يوجب زوال الحكم من المتصف بالصفة من جهة
انه متصف بها وان زال الحكم عنه من جهة الخصوص واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كون زيادتها نسخا ومثلوا لذلك بزيادة
ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال والحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما يفهم من بعضهم فان وجوب الركعتين باق على حاله
وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب وكذلك ليس بنسخ من جهة الاجزاء وعدم الاجزاء لانهما حكمان عقليان لا يجري فيهما النسخ لم
يثبت ارتفاع اجزاء الاوليين غاية الامر ان اجزائهما كان على حال والآن صار على حال آخر نعم لو فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان الا
منفردين ثم قال لا يجزيان الا منضمين فهو يصير نسخا وكذا اذا استفيد من الشرع وجوب ايصال التشهد بالركعتين الاوليين ثم رفع
حكم وجوبه ولحوقه عن الركعتين الاخيرتين اذا وجب التشهد والتسليم ولا يشترط الاتصال بالاوليين ثم اخرهما عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع
تظهر في جواز اثبات مثل ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطعي وهذه الثمرة نادرة عندنا بل لا تكاد توجد
قانون يعرف الناسخ بالتنصيص الشرعي امّا صريحا كأن يقول هذا ناسخ لذلك او بما يؤدي ذلك كقوله صلى الله عليه وآله كنت نهيتكم عن زيارة
المقابر الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها او بالاجماع عليه واما بالعلم بالتأخر لضبط التاريخ
واذا حصل التضاد ولم يعلم النسخ باحد الوجوه المذكورة فيجب التوقف لا التخيير وهذا ليس من قبيل الاخبار الواردة من ائمتنا في
التخيير في العمل بين متعارضها ومتناقضها لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما نحن فيه انما هو اذا علم بان احدهما رافع لحكم الآخر وايضا قد
اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد بمعنى ان خبر الواحد هو الذي يرفع الحكم مستقلا وما كان نخبر الواحد ناقلا لحكاية
النسخ والحكم فيهما مختلف فلا تغفل **قانون** يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وهما معا والمخالف في المذكورات

مثل

شاذة بجنبه واهية ويكفينا الوقوع اما الاول فكما ورد في اخبارنا انه كان من القرآن الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله
فنسخ تلاوته وبقي حكمه واما الثاني فهو اما مع البدل كتبديل العدة بالحول باربعة اشهر وعشر او بلا بدل كنسخ الصدقة قبل
النجوى وقد يجوز بالاثقل كما يجوز بالاخف والمساوي كما في تبديل الكف عن الكفار الثابت بقوله لكم دينكم ولي دين باية الجهاد وصوم
عاشوراء بصوم رمضان واما الثالث فروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ونسخ حكمها وتلاوتها

الباب السابع

في الاجتهاد والتقليد

قانون الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح له تعريفان لان له بالنظر الى الاطلاق على
الحال والثاني الى الاطلاق على الملكة والى الاول ينظر تعريفه بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي والى
الثاني ينظر تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة والمراد باستفراغ الوسع
هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ غير الفقيه فيه فانه مستلزم للدور اذ الفقيه
هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا ملاحظة الا مع الاجتهاد وقد يذب عن ذلك بان
المراد بالفقيه من مارس الفن لحصول اعمال الاجتهاد مثل المنطقي للبحث وان لم يكن فيها اصطلاحيا وفيه مع انه مجاز يرد عليه ان
استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكون في تحقق الاجتهاد اذ من قرأ الكتب الفقهية وتداول درس المسائل او بعض الكتب
الاستدلالية ايضا ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فان قلت لا يحصل الا استفراغ الوسع
الا بعد تحصيلها ايضا قلت فعلى هذا ينتم الكلام في المنطقي ايضا فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن ان يقال اذا كان هذا
تعريفا للحال والفعل فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد او القابلية القريبة لفعلية العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عليه
بسبب كونه عالما بالمبادي والادلة وواجدا للقوة القدسية التي يتمكن بها من رد الفرع الى الاصل فمثل هذا الشخص اذا رد الحكم
الشرعي الفرعي الى الاصل باعمال نظره واتعاب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن
هذه الحيثية يسمى هذا الشخص مجتهدا فهو من حيث حصول العلم له بالاحكام الناشئة من الادلة فعلا او قوة قريبة من الفعل فقيه
ومن حيث استنباط الفرع من الاصل واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة من الفعل مجتهد والتحقيق ان يقال ان المطلق
الاجتهاد الا الصحيح منه كما نبهنا عليه في الفقه ايضا فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة من الادلة والاجتهاد هو
استنباط الاحكام منها والاستنباط مقدم على العلم فلا التفات في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الامران ولذلك ترى العلماء بعد
ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه منه للقوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته فاذا اريد تعريف صحيحهما فيقال الاجتهاد
هو استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها المعروفة في الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها من
رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف الاخر
ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام الضرورية او القطعية النظرية وفيه ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه
لان معرفة النظريات ايضا يسمى فقها وتحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهادا اذ المجتهد قد لا يعرف حكم الشيء اولا ويحتاج
الى النظر في الادلة وبعد يحصل القطع به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج العقليات
فان استنباطها لا يسمى اجتهادا اصطلاحا وما قيد بالفرعي لاخراج استنباط مسائل اصول الدين بل اصول الفقه فقط ايضا وان
كان اجتهادا في اللغة ايضا او في اصطلاح اخر كانهم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في اصول الدين وعدمه ولا
البداهة المتبادر من الشرعي الفرعي اما التعريف الثاني وهو ما ذكره المحقق البهائي في زبدته فقال الفاضل الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط
لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له اذ كان حالا لا فانه ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقفا وهو غلط
وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه اولا وما ذكراه يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال

وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون نعم يصح هذا تعريفا للملكة الاجتهادية الا انه لما تم ذكر ان اللام في الحكم للجنس فيدخل الجميع
والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي لاخراج الاصلي كالاعتقادات وبعض الاصول الضرورية كالصلوة والزكوة ثم قال وبالقوة القريبة
يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او لاحتياج الى
الالتفات ونحو ذلك حيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الاصل ان كلي
ولعل المسامحة على صورة الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه وانت خبير بانه لا ملازمة ثم ان هذا الاطلاق في المجتهد اصطلاح
خاص وقد يطلق على من يعتمد في الطلب على الاستدلالات التفصيلية سواء كان في المعقول او المنقول وفي الفروع او الاصول
والمقلد من ياخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي **قانون** اذ قد عرفت انه لا حاجة الى ادراج قيد الظن في تعريف الاجتهاد
فيظهر ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد له اما الاول فظ واما الثاني
فلان المفروض انسداد باب العلم غالبا ولعدم الدليل على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما لو لم ندع ثبوت الدليل على جواز
العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط وذلك لان ادلة حرمة العمل بالظن ظنية وقد بينا ان لا دليل على حجية تلك
تلك الظنون الحاصلة من تلك الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن بخصوصها لظن المجتهد ولا مناص من العمل به لبقاء التكليف
وانسداد باب العلم وعدم ثبوت استغال الذمة باكثر من ذلك حتى يقال ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين ببرائته
مع ان الاستدلال بما يدل على حرمة العمل بالظن على حرمة العمل بالظن على عدم جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهية بظنه مع ان جواز
العمل به يستلزم عدمه فما يستلزم وجوده عدمه فهو محال مع ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن عمومات ظنية والاجماع مخصصها
اذ الظنون المجوزة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكذلك قوله تعالى ان بعض الظن اثم فاذا كان العمومات ظنية فالاستدلال بها
لا يفيد الا الظن وح فنقول ما الدليل على جواز العمل بهذا الظن فان قلت الدليل عليه انه ظاهر الكتاب مثلا وهو حجة اجماعا
فالعام الدال على حرمة العمل بالظن قطعي العمل فلا اشكال قلت المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فان
حجية ظواهر الكتاب مسئلة اجتهادية وانعقاد الاجماع عليها مم لمخالفة الاخبارين اعتمادا على اخبار كثيرة مذكورة في محلها سلمنا
سلمنا عدم الاعتناء بشانهم ولامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها المعارضتها باقوى منها لكنا نقول المسلم منه هو حجيته
مفهوم المشافهين والمخاطبين في من يحذو حذوهم لان مخاطبته كان معهم والظن الحاصل للمخاطبين من جهة امتثال الحقيقة
والقرائن المجازية حجة اجماعا لان الله ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه وكما ان فهمهم يختلف
باختلاف اللسان وكذلك يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجية مفهوم المتاخرين عن زمن الخطاب في ظنونهم يحتاج
الى دليل اخر غير ما دل على حجية مفهوم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن اثباته لذلك الا باتحاد حصول
الاول انحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون ودلالة استحالة التكليف بما لا يطاق عليه هو ما ذكرناه لان ذلك هو
مقتضى الدليل العقلي المقتضي لحجية ما ينفتح السبيل من الظنون من حيث هي ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل القطعي لم
يدل على حجية ظن خاص والمفروض ان الاجماع غير مسلم في الظن الحاصل لغير المشافهين والثاني ان الكتاب العزيز من قبيل تاليف
المصنفين الذين يقصدون بكتابهم بقائه ابد الدهر ليفهم منه المتاماون فيه بكرور الايام على مقدار فهمهم ويعملون عليه
وكذلك المكاتب والرسل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع مخالفة لسان المكتوب مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل
للمنتسبين الى الناليفات والمتعلمين والمتاملين فيها وحملها على مقتضى ما يفهمون بقدر طاقتهم وكذلك المكتوب اليهم المكاتيب
وهو تم سيما فيما اشتمل على الاحكام الفرعية اذ الظاهر ان الغاء الاحكام بين الامة وقت فوقت واعلام المخاطبين بالشرايع فيما
بينهم وذلك لا ينافي قصد عمل الاتين بعدهم ولو بعد الف سنة بذلك لاجل حصول الطريقة واستقرار الشريعة بعمل الحاضرين

[illegible]

وبين اوليائهم وتعليمهم الى خلفهم يدا عن يد ولا ينافي ذلك ايضا تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز وسائر الفوائد اذ ذلك محصل
بملاحظة البلاغة والاسلوب وسائر الحكم المستفادة منها مع قطع النظر عن الاحكام الفرعية الظاهرية التي هي قطرة من بحار فوائده
فاثبات ان يكون الكتاب العزيز من باب تاليف المصنفين سيما الاحكام الفرعية بان يكون الغرض من الايات الواردة فيها بقاء تلك
الالفاظ واستفادة كل من يجيء بعد ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه وفطنته ولو لم يكن موافقا للمراد نفس الامر سيما بعنوان القطع
والجزم وادعاء انا نعلم انه تعالى اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح بل الانصاف انا لم ندع العلم بان الله تعالى لم يرد من الايات هذا المعنى
فلا اقل من الظهور في العدم او تساوي الاحتمالين فكيف يدعى العلم بان مراد الله تعالى من انزال قوله من بعد وصية يوصي بها او دين ان
يبقى هذه اللفظة ويفهم منها المجتهد بين الجائين بعد الف سنة ان المراد من بعد اخراج المال للوصية والدين في الميراث واتشابها
لها بان ينفصل عنهما ما يأتي الانفسا ويترتب عليه انه يكفي في الملك وجواز التصرف ان يعزل الدين والوصية كما فهمه بعضهم
فهو حجة عليه وعلى من يقلده فيتم انه لو فرض هؤلاء الارحام يملكون هذه الانفسا بعد ابقاء الدين والوصية ووصول نصيبهما اليهما الى المبتلى
او يد وكيلهما او وليهما ولو كان هو الحاكم او المؤمنين العدول ولا يحصل ما الكيهم الا بعد تملكهما النصيبهما ووصولهما اليهما فقد لا
يبقى لهم شيء بالكلية وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم فهو ايضا حجة عليه ومن يقلده منه ان استقر ذلك للارحام انما يثبت بعد اخراج الدين
والوصية وان ثبت قبله متزلزلا لانه حجة عليه هكذا بل الاولى ان يدعي العلم بان مراد الله تعالى من كلامه في الحكم الواحد هو معنى واحد
من تلك المعاني فهو بعينه هو فهم المخاطبين المشافهين وكان مقتضاه ثم ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكن اختفى بعد خفاء قادة الهدى
كما اختفى اكثر الاحكام والحاصل انه يدعى العلم بان وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع المصنفين سيما الاحكام الفرعية دعوى لا تفي
باثباتها بينة فان قلت ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل قلت بعد
قبول دلالته تلك الاخبار على ذلك بحملها وظاهر بعضها ممنوع اولا لانها تدل على التمسك بمفاهيم اللفظ من حيث هو مفاهيم اللفظ لم لا
يكون المراد لزوم التمسك بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة عنه كما هو ثابت في اكثرها وما دل على عرض الاخبار على الكتاب
بعد تسليم ذلك فنقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها وعلى ظواهرها ظنية اذ ذهب جماعة من الاخباريين
الى ان المراد التمسك بها بتفسير الائمة عليهم السلام بها او العرض على ما فسروه به وان كان خلاف الظاهر فيتسلسل الكلام الى هذه الاخبار ونقول انها
على ما نحن فيه انما يتم لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تاليفات المصنفين الذين يرضون بما يفهمه المتحاورون ويعني ان الظن
الحاصل لنا من تلك الاخبار انما يكون حجة لاجل ذلك وهو في غاية البعد فيما نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز او ندعي العلم بان
مفاهيم المخاطبين بها علما او ظنا كان كذلك وانى لك باثبات العلم في المقامين سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات
المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم من
القرآن العزيز ليست بظنون حاصلة منه فقط اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته او مجازه والاعتماد
على اصل الحقيقة او القرينة الظاهرة في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والنسخ
التي حصلت في الشريعة فهو ظن حاصل للمجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وجرحها وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب
والحاصل ان الظن الحاصل من الدليل اما بملاحظة في بادي النظر ويعتبر لحصوله منه لو خلي وطبعه واما بملاحظة ما يستقر عليه ظنه
بعد ملاحظة المعارض ودفع الموانع ودفع القرائن الدالة على خلافه فاما الاول فان لم ندع الاجماع على بطلان العمل به في امثال
زماننا فلا كلام في القول به فضلا عن ادعاء الاجماع على جوازه او وجوب العمل به اذ لا ريب ان امثال زماننا اختلط امر الادلة
ووقع الخلاف بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وغيرها واشتبه الحال بالتخصيص
والنسخ والمعارض والمخالف فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظاهر الكتاب

لا الظن المخصص بدعوى جواز ذلك وكيف يمكن ادعاؤه حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من العلماء لا يجوزون التخريج منها الا
لاجل احتمال الاختفاء معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما الثالث فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثل الاول هو ظن المجتهد بحكم الله
ومراده من مجموع الاية ودفع معارضاتها ومنع القرائن الدالة على خلاف فهمها وارادة ما هو خلاف الظاهر منها وبالجملة اما نقول بحجية
ظن الكتاب في زماننا الا بشرط ملاحظة المعارض والفحص او بشرط عدم ملاحظة المعارض او بشرط ملاحظة المعارض والفحص
عنه وتغيبه بالدليل حتى يبقى الظن والاولان باطلان وفاقا من الخصم والثالث ينفع الخصم دعوى الاجماع على حجيته لو يمكن من دعوى
الاجماع على حجية الظنون التي بها يندفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من اجل الكتاب بعد اعمال هذه الظنون
اجماعي واني له بذلك وكيف يمكن منه الا ان يقول بالاجماع على حجية ظن المجتهد من اي شيء يكون الا ما اخرجه الدليل اذ جعل هذه
الظنون لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن ظنه اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الاية مثلا فحجيته اجماعية
لا اذا تعلق بغيره قلت لا افهم معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء في ان العام المخصص حجة في الباقي ام لا مثلا يعم الكتاب و
السنة المتواترة واخبار الاحاد وغيرها كلها والمسألة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب على ظاهره بمعونة ان العام المخصص حجة في الباقي
وان دليل الخصم باطل في تلك المسألة الاصولية مسألة ظنية ودعوى الاجماع على ان اعمال هذه المسألة الاصولية في خصوص الكتاب
جائز دون غيره شطط من الكلام وبالجملة العكس ان لو قال احد بعدم الحجية في عام الكتاب لانا نظن ان العام المخصص ليس بحجة في
الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب فانه يقول في مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في العموم و
مقتضاه عدم نشر الرضاع من اسابقها الحرمة كما ذهب اليه جماعة من محققي الاصحاب وذهب جمهور الاصحاب الى الحرمة والاخبار المستفيضة
في كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الاية وابقائه على ظاهره وادعاء الظن به يتوقف على ترجيح اخبار الحل على اخبار الحرمة
اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا مجال لمنع الاخبار راسا فلا بد من الرجوع الى الرجحان بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع
على كيفية ترجيح الاخبار لاختلاف العلماء في وجوه التراجيح ولاختلاف الاخبار في بيان علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما سيجيء في الخاتمة
ولا مناص في الجمع بين الاخبار الا بالرجوع الى الترجيحات الاجتهادية مع ان في قبول كل واحد من الاخبار وردها من حيث السند والمتن وشرائط العدالة
وكيفيتها والكاشف عنها والمثبت لها وصدق المزكي وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا الظن الاجتهادي ولا قطع في شيء منها كما لا يخفى على المتأمل
المنصف المتدبر ودعوى الاجماع على حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم وادعاء العلم بحصول القطع برضا الشارع بذلك العمل
بالخصوص والنصوص لا لاجل حرج ثبات لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم يعمل بها مهدرة على مدعيه بيننا وبين هذه الدعوى بون بعيد واما
جعله من جهة اثبات لزوم تكليف ما لا يطاق فلا نمنعه ولا يجدي المستدل بل هو مذهبنا وطريقتنا فظهر مما قررنا لك الفرق بين الظن
الحاصل بعد بذل الجهد في المعارض ودفعه ومن هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم واشتبه عليه الامر ولم يفرق بين المجاز
والعام وما ذكر في القول بوجوب الفحص عن المخصص بعدم وجوب الفحص في الحقيقة عن المجاز وهو غلط لان الفحص عن المخصص مرجعه الى الفحص
عن المعارض بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة وقد يحصل الاعتبار بين في العام والمجاز بكلا المعنيين فعليك بالتأمل والتفرقة
وقد حققنا ذلك في مباحث العام والخاص فراجعه فالحكم بحرمة العمل بالظن الذي لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعي مثل الشهرة
والغلبة ونحوهما من جهة قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوه انما هو من جهة ظن حاصل للمجتهد بعد التأمل في الاية وفي القواعد
الاصولية ودفع الادلة التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص للاجماع على ان الاية مخصصة بظنون كثيرة وملاحظة عدم المعارض
والظن به او القطع من جهة لزوم الفحص عن المخصص وفي ذلك ظن حصل للمجتهد من مجموع ذلك لا ظن حاصل من الاية وبعد ملاحظة
ذلك فان سلمنا ثبوت الاجماع على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلمه في خصوص العام المخصص لانه موضع
خلاف والنزاع فيه معروف فليس بمخصوص بعموم اخبار الاحاد بل هو جار في المتون القطعية كالكتاب والسنة المتواترة ايضا

يخبر

فلم يثبت الاجماع على حجية عموم آيات التحريم في امثال زماننا بل قطعنا بعد القطع بتخصيصها ببعض الظنون فان قلت النزاع في حجية
العام المخصص في الحقيقة يرجع الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي وعدمه كما يظهر من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجية وعدمها
مع حصول الظن ايضا فالمنكر يقول انه لا يحصل الظن منه بدلالته على الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة باتفاق ونحن قلت المنكر
يقول انه لا يمكن حصول الظن منه ولو فرض حصول الظن منه في نفس الامر لكان حجة لا انه لا يحصل منه الظن ولو فرض حصوله للمخصص فهو
حجة عليه حتى يصير ذلك اجماعا فهو في الحقيقة يغلط مدعي حصول الظن ويقول انك قصرت في الاجتهاد حيث ادعيت الظن فيما لا
لا يمكن حصول الظن فيه والحاصل ان القدر المسلم من الاجماع على الموصل الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو ان يقول المنكر للحجية ان
العام المخصص لا يحصل منه الظن في نفس الامر ولو حصل منه ظن في نفس الامر فهو حجة وليس فليس ولا يظهر من هذا الكلام انه يسلم حجية الظن الحاصل
للمدعي بسبب اجتهاده وتمسكه بالادلة التي هي برهن على المنكر ومسمع عنه في ذلك فان فيه دعوتنا وان سلمنا منافات دعوى هذا الاجماع
اعني الاجماع من الخصم على حجية الظن اذا لحصل الخصم عليه وتعينه فانما نسلم من جهة انه ظن المجتهد وكل ظن المجتهد حجة عليه وان لم
يحصل للاخر الظن على وفقه واين هذا من اثبات الاجماع على حجية ظنه الحاصل من حجية العام المخصوص من الكتاب من حيث هو فان قلت
يكفي ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع وان كان من جهة كونه ظن المجتهد لانه يثبت اصالة حرمة العمل بالظن وهو المطلوب قلت اذا سلمنا
الاجماع على ذلك من اجل كونه ظن المجتهد فلا نم انه من اجل انه حصل له من الكتاب بل من حيث انه ظن المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلده
بالاجماع ولا يصير حجة على الغير والحاصل انا نفرض المسئلة اصولية ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت اصولية
او فقهية على الظن مطلقا او لا يجوز العمل الا باليقين او الظن المعلوم الحجية فيجب على كل من اختار احد طرفي المسئلة من اقامة الدليل
على مطلبه فان استدل المنكر للعمل بالظن بمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنقول انه ان كان الظن الحاصل من هذه الاية
قبل استفراغ الوسع والفحص عن المخصص والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا اجماع
على حجية مثل هذا الظن الحاصل من الاية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطرفين فيحصل الظن للمنكر بسبب الاية
بعدم الجواز وذلك بان يدعي عدم انسداد باب العلم ويثبت كون الادلة المعهودة من خبر الواحد والاستصحاب ونحوهما قطعي العمل فهو
حجة عليه وعلى مقلده كما ان المجوز ايضا اذا ابطل قطعية هذه الادلة واثبت انسداد باب العلم يبني على العمل بالظن فراي كل من
هذين المجتهدين حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير راي واحد منهما حجة على الاخر فح لا يجوز للمنكر ان يحتج على المجوز بالاية بل وان كان
ولا بد ان يحتج عليه فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد باب العلم واثبات الادلة المعلوم الحجية فالاستدلال بالاية بمجرد الظن منه على اثبات
حرمة العمل مع انسداد باب العلم غلط فان الخصم متمسك بانسداد باب العلم وعدم تفاوت الظنون ولا يصح معارضته بحرمة العمل
بالظن مطلقا ومن الغرائب ما وقع من جماعة من الاصحاب مثل صاحب المعالم وغيره حيث جمعوا بين تمسكهم باصالة حرمة العمل بالظن في ابطال حجية
الشهرة وتقليد الموتى وغير ذلك وبين تمسكهم في حجية اخبار الآحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن كيف يجمع بين
هذا الدليل منهما واشتراطهم في العمل بها ايمان الراوي وعدالته وغير ذلك من الشروط كما فعله صاحب المعالم وغيره وهذا تناقض
واضح فان قلنا ان حجية العام المخصص اجماعي لان المخالف فيها ليس الا بعض المخالفين قلت كونه اجماعيا ثم وان كان هو المشهور بين الاصحاب
والادعاء على الشهرة والاجماع المنقول بديل الكلام السابق مع ان الاجماع المدعى في ذلك انما كان على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن
حصول الظن وعدمه فهو لا يلائم اسنده الهم يدعو الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كمال بعده في المسائل الاصولية وان كان على الظهور
في اثبات حصول الظن فهو ليس من شان الشرع والامور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح واما اجماع الاصوليين فغايته افادة الظن
وهو يندرج في الكلام السابق ايضا والحاصل ان الاجماع المدعى في هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان هو الاجماع المنقول و
الاستنباطي فهذا خلاف في عموم آيات التحريم ولا دليل على حجيتهما سوى كونهما ظن المجتهد وان كان هو الاجماع المحقق فان كان على الكلية

فتدبر

فهو لا يجدي نفعا وان كان حجة على كل الظواهر ففيه ما يرد عليه سوى ما فصلناه فيه انه مستلزم لحجية الظن الحاصل من قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بان العمل على ظن الكتاب لا يجوز فانها عامة يشمل ذلك ايضا فالاجماع على
حجية الظواهر مخالف الدال على حرمة العمل بالظن عموما يثبت عدم حجية الظن الحاصل من القرآن وما يثبت حجيته عدمه فيخرج فان
قلت انه مخصص بالاجماع المتقدم قلت لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع ومن ذلك يلزم
كون الاجماع ظنيا لان التخصيص لا يكون الا في العام فان قلت وان كان ظنيا في الجملة لكنه قطعي في الجملة ايضا قلت سلمنا ذلك لكن يكفي
في تحقق المقدار القطعي بقاء فرد واحد بعد التخصيص فان كان ذلك هو ظن غير آيات التحريم فلا ينفعك فيما رمته من الاستدلال وان كان
هو الظن المستفاد من الآيات الدالة على حرمة العمل بالظن ولكن في غير الظن الحاصل من الآية ففيه ان لغير هذا الظن ايضا عرضا عريضا
قد خرج منه القطعي كالبينة والاقرار واليد وغير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الا مثل القياس ونحن نقول به ايضا فلا ينفعك
بما رمته فان الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر حتى المستفاد من الآيات الدالة على حرمة العمل بالظن لكن في غير ظاهر القرآن
ونظائره بعنوان فتح الاجماع على ان كل الظنون الحاصلة من القرآن واجب العمل غير الظن الحاصل منه بمثل حرمة العمل بالظن الحاصل
من القرآن قلت بعد تسليم صحة هذه الدعوى يرجع هذه الى دعوى الاجماع على حجية بعض الظنونات دون بعض لا على وجوب العمل على الظواهر
الدال بعضها على حرمة العمل بالظن الا الظن القطعي وليس هذا من باب حجية العام بالاجماع الا ما اخرجه الدليل حتى ينفعك في مقام
اثبات حجية الظنون الحاصلة من القرآن بل هو من باب اثبات حجية بعض الظنونات بالاجماع وهو ما حصل من سائر الظواهر وبعض من مدلول
ما دل على حرمة العمل بظاهر القرآن وهو غير حرمة الظن الحاصل من القرآن الداخل في آيات تحريم العمل بالظن ونحوه وبقي اخرى هذا
هذا الاجماع على بعض مدلول آيات تحريم العمل بالظن وهو حرمة العمل على غير الظن الحاصل من القرآن ونحوه وهذا البعض ليس ظاهر هذه
الاية حتى يقول انه من الظواهر التي تثبت حجيتها بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز العمل بما يحصل الظن به
من الكتاب مطلقا فالاجماع انما هو على حجية الظن الحاصل من الكتاب ما لم يثبت المخرج عنه قلت لو سلمنا منك هذا
الاجماع فهذا عدول عن اصل الدعوى لان الدعوى انما هي الاجماع على حجية الظواهر بعنوان العموم بمعنى حجية كل واحد منها بحيث يكون الافراد
متعلقا للدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على قاعدة كلية ومع ذلك فنقول يخرج الظن الحاصل من الكتاب من
عموم آيات تحريم الظن لا بد ان يكون من دليل قطعي او ظني علم حجيته فما هذا الدليل وقد فرضت ان الدليل القطعي هو الاجماع
المذكور وقد ابطلنا قطعيته لدخول العام المخصص اعني آيات تحريم العمل بالظن في مورده واذا بطل قطعيته فلا دليل على حجيته
لدخوله تحت عموم الآيات المذكورة وان كان الدليل شيئا آخر من خبر متواتر او شيء آخر ففيه انه غير مسلم وغير معلوم فخروج عن اثبات
المطالب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد على الظن الاجتهادي فان قلت نحن ندعي ان الاجماع على مجموع قولنا ان كل الظواهر حجة ما لم يثبت
المخرج عنه فهذه قاعدة قطعية خصصنا بها عموم آيات التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت
قد اشرنا سابقا الى بطلان هذه الدعوى ومنعها بقولنا لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع
الى آخره فان شئت ان ابين لك وجه المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة فاعلم ان الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام
على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي فنقول دلالة هذه القاعدة التي اثبتها الاجماع
على وجوب العمل بآيات تحريم الظن دلالة تامة وليس من باب دلالة المشترك على معنييه حين استعماله فيهما على القول بجوازه ولا من باب الكلي
المجموعي ولا من باب دلالة كل واحد من الفاظ الكلمة المركبة على معناها فنقول قولك ان كل واحد من ظواهر الكتاب حجة الا ما اخرجه
الدليل ينطبق بعمومه على آيات التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة وضح فلا بد ان يكون المخرج والمخصص بالكسر مغايرا للعام والمخصص
بالفتح والا لم يكن دلالة العام على الآيات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز العمل بآيات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة

العامة فلا بد ان يكون المخصص والمخرج شيئا اخر لاستحالة اتحاد المخصص والمخصص لان كل واحد من افراد العام متساوي النسبة مع الاخر في دلالة
العام عليه وحجية العلم فيه نعم يصح الكلام ان قلت وقع الاجماع على حجية آيات التحريم بعمومها وانعقد اجماع اخر على حجية سائر الظواهر
وهذا الاجماع الثاني مخصص لمقتضى الاجماع الاول والمفروض ان الاجماع المدعى شيء واحد وهو الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث
انها ظواهر الكتاب لم يدع احد الاجماع على حجية آيات التحريم من حيث انها ايات التحريم ولو ادعاه احد فهو خروج عما نحن فيه والكلام عليه
على نهج اخر والحاصل ان القاعدة التي يدعيها بالاجماع موضوع عام منطبق على جزئياته بالدلالة التامة ولا يجوز ان يدفع دلالتها
على بعض جزئياتها بدلالتها على البعض الاخر للزوم التناقض في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرناه سابقا هو انه لا يثبت وجوده
عدمه فهو مع ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يقال هنا في مقام التوجيه بعبارة اخرى هو ان الاجماع انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان
العموم وانعقد اجماع اخر على عدم حجية هذا الظاهر الخاص اعني دلالة ايات التحريم على حرمة العمل بظاهر القران وهذا الاجماع الثاني
مخصص للاجماع الاول وذلك لان هذا الاجماع الثاني لا معنى له في الحقيقة الا الاجماع الاول فاما ذلك الاجماع فلا اصل له واما ايات
التحريم فلا عموم فيها اصلا بل هي مخصوصة بمعنى معين مثل اصول الدين او ما يتم به المسلمون ونحو ذلك وانما ثبت تكفيهما في تمام
المط وهو بطلان اصالة حرمة العمل بالظن فتامل فيما ذكرته بعين الدقة والانصاف تجده حقيقا بالقبول انته **ثم ان نبه** الخصم
بما ذكرناه من الجواب واعرض عما حاوله اولا من تخصيص عموم ايات التحريم بالاجماع المدعى وراح سلوك مسلك اخر لنا سابق في اثبات
حرمة العمل بالظن وقال انه لا تخصيص هنا اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة من الاجماع دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها
بتقريب انه مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وامثاله باقية على ظاهرها فان المراد منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى
قاطع وسائر الظنون الحاصلة من سائر الايات مستفادة من القاطع وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت ايات النهي
حتى يحتاج الى التخصيص او الى اجماع اخر فنقول في جوابه انه غفلة عن الفرق بين الظاهر والقاطع بل الحقيقة والمجاز فان الضمير
المجرور في قوله لا تقف ما ليس لك به علم يعود الى الموصول نفسه لا الى وجوب العمل به فيحتاج ما ذكرت الى اضمار بل يلزم استعمال الضمير في
المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو باطل يعني لا تقف ما ليس لك به علم ولا توجب العمل به علم اولا بد ان يحمل العلم على معنى
يشمل العلم وما يوجب العلم به وهو ايضا مجاز فاين مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل على ظواهر الايات فضرورة بعض
مدلولات القاعدة ومزية للتجوز في بعضها الاخر ليس باولى من العكس لو وقع لكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع اخر بل الى اجماعين
اخرين وقد عرفت الحال فيه وكذلك في الايات الناهية عن اتباع الظن فان حمل الظن على الظن الذي لا قاطع على العمل به تخصيص صريح
وهو كر على ما فر منه وبالجملة لا ريب ان ما يحصل من قوله تعالى وثيابك فطهر مثلا الظن بان حكم الله تعالى في الواقع وجوب تطهير الثوب
عن النجاسة لا العلم به لاحتمال ارادة مطلق التنظيف والتقصير وهذا هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل على هذا الظن لا يثبت لا
يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا وهذا اوضح لا سترة فيه **ثم** ان رجع الخصم وقال ان كل ظاهر قام عليه دليل قاطع فهو معلوم بحجية
الظاهر مظنون بحسب الواقع كالعلم بكون مال زيد له وكذا نجسه بمجرد اليد والتصرف وذلك كما يوثق في توجيه لفظ العلم في تعريف
الفقه انه هو العلم بالاحكام الشرعية وهذا معنى قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم كما هو الاظهر في توجيهاته فنقول في دفعه ان
كلامه هذا يحتمل معاني ثلثة اما انه معلوم انه ظاهر ومظنون من الاية واما انه معلوم انه يجب العمل بما هو ظاهر من الاية واما ان
ما هو مقتضى الظاهر ومدلول اللفظ فهو معلوم اما الثالث فبديهي البطلان لوضوح المغايرة بين المظنون والمعلوم والظن
والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من العلوم المعلوم وجوب العمل به وهو معنى مجازي للعلم ويرد عليه ما سبق واما
الاول فكانه هو المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية اليد علم الفقه ففيه ان المراد في تعريف الفقه من العلم هو الادراك العلمي لا يفيد
للاحكام الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية على الاظهر الوجوه في معنى العلم هنا كما حققناه في اول الكتاب ولكن ذلك

لا يفيد الا انه حصل العلم بما هو مظنون انه حكم الله وذلك لا حجية في كون الحكم علميا بمعنى كون ذلك الشيء مطابقا للواقع لكن
لما ثبت بالبرهان القطعي كون ذلك المظنون حكما شرعيا لانسداد باب العلم فيجب العمل به فحصل العلم بالمظنون لا يجعل المظنون
معلوما بل يجعل الكبرى الكلية للمجتهد مظنونة واجب العمل والحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه وان كان هو معناه الحقيقي على
اظهر الوجوه لكن متعلقه الظن بمعنى تحصيل الفقيه العلم بظنه انه هو حكم الله في حقه بسبب تلك الكبرى الكلية الثابتة من الخارج فحجية
معنى قوله لا تقف ما ليس لك به علم منطبقا على المدعى ولكن لا ينفع الخصم في شيء فانا نسلم انا نعلم ان المظنون من آيات القرآن كذا ولا
نقتفي ضرره بان نقول هذا المعنى مظنون من الكتاب ولكن هذا لا ينفع الا مع اثبات وجوب العمل عليهما من الخارج وبعد تسليم ثبوته لا
منه ثبت لا نرجح العمل على ذلك الظن ولا يثبت من ذلك كونه علما حتى ينفعك في هذا المقام والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنيا
وقد يكون شيئا ثابتا في الواقع وصيرورة الظن متعلق العلم لا يجعل الظن علما وهو واضح ثم لما طال الكلام لما سامحنا الخصم
في تسليم الاجماع فالقاطع للقال والقيل هو العود الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجتماع الفرقة بحيث يوجب القطع برأي
الامام ولم يتحقق انا نعتد بوقوع هذا الاجماع فان ذلك الاجماع اما من ملاحظة فتاويهم صريحا واما من حصول العلم برضاهم
بها بحيث يحصل القطع برضا نبيهم اما الفتوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله والائمة والتابعين لهم التصريح
بان كل ما يحصل من ظواهر الكتاب حجة في كل وقت وزمان وان كان بعد الف سنة حجة لكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة
واما دعوى الخصم انه من طريقة اصحابنا فان سلم اجماعهم على تلك الفتوى فغير معلوم ان فتواهم بذلك وتجويزهم العمل بتلك
الظواهر انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب بل لعله كان من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم برضاهم بتقرير حصول
العلم بالتتبع من احوال السلف انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومناظراتهم بالآيات القرآنية من دون نكير فهو لا يستلزم ان
ذلك كان من جهة اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب القرائن والامارات وقد كان يحتفيا على خصمه
المحتاج الى التنبيه كما نبه الله على الراوي الذي كان يستمع الى غناء الجواري حين جلوسه على الخلاء لظنه انه ليس بحرام لانه لم يأت اليها برجله
بقوله اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا واستدلال ابي بكر لعمر حيث شك في موت النبي بقوله تعالى
انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة عليه لا حجة علينا والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب
حتى في آيات تحريم العمل بالظن ثم بعد ذلك دعوى ظهور آيات التحريم في كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى في امثال زماننا التي انسد
باب العلم فيها غالبا ودعوى اندراج كل هذه الظنون تحت القاعدة المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة ومن الغرائب ان الجماعة
المتمسكين في اصالة حرمة الظن مطلقا حتى في امثال زماننا بهذه الآيات يستدلون في اثبات حجية اخبار الآحاد والاستصحاب وغيرهما
من الادلة الظنية بان باب العلم في امثال زماننا منسد والتكليف باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق
وفيه ما لا يخفى اذ الاستدلال بهذا الدليل يقتضي حجية الظن مطلقا الا ما قام القاطع على عدم حجيته ولا يصح ان يكون مرادهم بهذا
الاستدلال جواز العمل بالظن المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم الحجية لا يحتاج الى الاستدلال في العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن
المعلوم الحجية علم وليس بظن كما مر فالامر اظهر فح يتوجه المعارضة بان هذا الدليل العقلي القاطع في امثال زماننا يفيد جواز
العمل بالظن مطلقا الا ما قام القاطع على بطلانه بل لا حاجة الى استثنائه لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدم حجيته العمل به قطعا
فالحاصل ان الآيات ان سلمنا وجوب العمل على عمومها مع اخراج الظن المعلوم الحجية فيجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج الظن
المعلوم عدم حجيته فارتفع بهذا الدليل القطعي العقلي الظهور الذي ادعيت من الآيات فصار المحصل ان كل ظن لم يثبت بطلانه
فهو حجة ويبطل القول بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته وان كان لك كلام في هذا البرهان القطعي الذي تداوله المجتهدون
في كتبهم في الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل غفير وقد شرحنا ذلك واوضحناه في بحث حجية اخبار الآحاد

وبيّنا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل في ظنه الحجية الا ما اخرجه الدليل وبيّنا وجه الاستثناء من الدليل القطعي
مع ان التخصيص من شان الادلة الظنية وان شئت قلت انه من قبيل البرهان المذكور براهينهم الاخر التي اقاموها على حجية ظن المجتهد
من لزوم ترجيح المرجوح لولاها ومن وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون ونحو ذلك فان كل تلك ادلة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا
من حيث انه ظن خاص من دليل خاص وتداولهم هذه الطريقة ونظائرها وكلماتهم بذلك من اجلى الشواهد على بطلان دعوى ان مقتضى الاجماع
المدعى حجية ظواهر آيات التحريم مط اذ لو سلمنا ذلك الاجماع في الجملة فكلماتهم هذه تنادي بانها مخصصة بغير آيات تحريم الظن
فيصير دعوى الاجماع مخصصة يعني ان الاجماع وقع على حجية ظواهر الكتاب الا ظواهر آيات التحريم في زمان انسداد باب العلم فكنا في اول
المسئلة نكتفي منك بان لا ترد قولنا بمنع تحقق الاجماع في حجية عموم الظواهر بحيث يشمل آيات التحريم مط وان تكلفنا الى ما اكتفينا
بمنع ان تلك الآيات ظنون وظواهر لا قاطع عليها والان يوشك ان ندعي الاجماع على ان تلك الظواهر ليست بحجة بناء على ما عرفت
ان جماهير العلماء المحققين يستدلون في كتبهم على حجية الظنون بالادلة المذكورة التي مفادها حجية ظن المجتهد من حيث انه ظن
لا من حيث انه ظن مستفاد من دليل خاص والا لم يحتج الى هذا الاستدلال ثم بعد التامل في جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد
على تلك البراهين القاطعة من باب المعارضة بان مقتضى تلك البراهين العمل على الظن مط فيدخل فيه ظن آيات التحريم اذ تلك ايضا
ظنون وظواهر فيلزم بما ذكرناه من دخول ظواهر الكتاب تحت آيات التحريم فان قيل ان البراهين قرينة على التجوز في آيات التحريم فنقول
ان الاجماع على حجية الظواهر ايضا قرينة على تخصيص آيات التحريم او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا تقبل التخصيص
فهي مبطلة لآيات التحريم بعمومها ومخصصة لها بغير صورة انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر آيات التحريم لعدم امكان
تخصيص القطعي وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص وقد بيّنا الوجه فيها ايضا فلاحظ وستبينه
وحاصله اما منع حصول الظن بها اصلا مع ملاحظة ابتناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما بان الاستثناء مما يدل
على مراد الشارع ظنا الا ان الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن واما بمنع انسداد باب العلم في موارد مثل القياس بالنسبة الى
مقتضيات النبوة حرمة العمل بمؤداه فيرجع الى ساير الادلة ويعمل عليه ان وافق مؤداه مؤدى القياس واما بمنع ثبوت تحريم العمل عليه
ضرورة في غير زمان الحيرة والاضطرار وانسداد باب العلم وعلى المدعى عهدة دعوى العلم والضرورة ومن الغرائب اغرب مما استغربناه سابقا
من الجمع بين الاستدلال بعموم حرمة العمل بالظن في ساير المواضع والاستدلال في جواز العمل بالظن مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب
العلم ولزوم تكليف ما لا يطاق كما فعله صاحب الوافية وقد يقال نحن في عصرنا هذا انما كلفنا بالواقع لا بعلم ولا ظن ولما كان العلم مطابقا
للواقع قلنا انا مكلفون بالعلم ولما انسد بابه لم ينفتح باب الظن على الاطلاق لحرمته وكونه كالميتة في المخمصة فيقتصر بما يسد
به الحاجة وهو ظن المجتهد في بعض الاشياء وهو الدليل لا ظن الكل في الكل ولا في البعض ولا ظن البعض في الكل وذلك لان التنافي بين
ادعاء اصالة حرمة العمل بالظن مط والاستدلال بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور وهذا الكلام لا يحتاج الى البيان لكن المصرّ
في دهرنا ممتحنين بامثال ذلك بل كم وقع من هذا القبيل في الاوائل والاواخر فنقول له فما المدعى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة
اني اتكلم في هذه المقالة في ظن المجتهد ولم اتعدّ الى غيره لتقليل المؤنة وتسهيل المعونة فاذا سلم انسداد باب العلم على المجتهد في بعض
المسائل اذا علمها فالظن الذي يجوز للمجتهد العمل عليه من باب اكل الميتة فان كان هو ظنه من حيث هو ظنه الا ما ثبت بطلانه بدليل
الدليل فهو مطلوبنا لعدم اختصاصه بظن دون ظن وان كان ظن علم حجيته فنقول لك بين لي انه هل يثبت حجيته مط يعني في حال حضور
الامام وغيبته وفي امثال زماننا جميعا او في زمان الغيبة وصدق الامكان فقط فان كان الاول ففيه انه مما لا يمكن اثباته في اكثر اصل
الادلة فان خبر الواحد لو سلم الاجماع فيه فلا يثبت الا في الجملة كما هو واضح وفصلناه في محله وهو لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح
وكذا الاستصحاب وغيره وان سلمنا كون حجية الكتاب اجماعيا كما مر الكلام فيه مع انه لا يثبت منه الا اقل قليل من الاحكام ولا يثبت

لتحصيل البراءة ان سلم فطيت شيئا من الفقراء ثم فنقول ان ذلك ليس من باب انسداد باب العلم بناء على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية علينا
وان كان الثاني فمبني على انه او ظن لا يجوز العمل به للمجتهد في حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة **ونختم**
الكلام بما هو اولى ان يختم به الكلام وان كان ذلك غير مجوز من مثلي بل من اي كلام لا يرد عليه كلام من كلام الملك العلام واوليائه الكرام تعنى
الى ما كنا فيه من القدح في الاجماع المدعى على حجية ظواهر الكتاب فنقول ان المسلم منه انما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند المشافهين بها
ومظنون عندهم او فيما يحصل الظن به لكل اهل اللسان او كل العلماء واما ما يحصل الظن فيه للبعض دون البعض فلا معنى للاجماع
على حجية ذلك الا دعوى ان كل من يحصل له الظن فهو حجة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك يعني ان علماء الامة اجمعوا على ان
من يحصل له الظن من مفهوم المخالفة مثلا فهو حجة عليه ومن لا يحصل فلا او من يعتبر العام المخصص فهو حجة عليه ومن لا يعتبر فلا دونه خرط
القتاد فان قلت ان حجية ظن المجتهد اجماعي فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذه غفلة عجيبة فان كلامنا في اثبات الاجماع
على حجية الظن الحاصل من الكتاب بالخصوص ومن حيث هو والا فلا كلام لنا في حجيته من حيث انه ظن من ظنون المجتهد وايضا ظاهر دعوى
الاجماع على حجية الظواهر هو على ما هو ظاهر من الاية في نفس الامر لا ما هو ظاهر عند كل مجتهد فالاجماع انما يسلم فيما هو مسلم ظهوره
عند كل اهل اللسان فما اختلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ويلزم من ذلك ان مدعي الاجماع على حجية الظواهر فرض كون العام
المخصص ظاهرا في الباقي مع المخرج الظنون الجزئية مثل قول ذي اليد والعدلين والظن في القبلة والوقت ونحو ذلك من عموم آيات
التحريم بقي تلك الايات ظاهرة في تحريم العمل بالشهرة والغلبة ونحو ذلك ونحن وان سلمنا ذلك ولكن نقول هنا ان المخصص
اخرج افراد العام ولا نسلم ملك الظهور في الباقي بالنسبة اليه ثم دعوى الاجماع عليه والحاصل ان القول بكون حجية الظواهر
اجماعية لا بد ان يناط بما هو ظاهر في نفس الامر يقينا او بحسب ظن مدعي الاجماع والاول ثم والثاني لا ينفع في حجية دعوى الاجماع وهذا
بخلاف دعوى الاجماع على حجية ظن المجتهد فان معناه الاجماع على ان ظن كل مجتهد حجة عنده وعليه وعلى مقلده لا في نفس الامر
بخلاف الاجماع على حجية الظواهر فان معناه انها حجة على كل احد وهو شيء واحد لا انها تختلف باختلاف الاشخاص ويختلف الحجية
باختلاف فهم الاشخاص في كونه ظاهرا فان قلت انا ندعي الاجماع على ان الظن الحاصل من القران حجة لان الاجماع على ان العمل با
لظواهر واجب فلا يضر في ذلك الاختلاف في الظن فان ذلك اختلاف في الموضوع وهو لا ينافي انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن
وذلك من قبيل جواز الصلوة في الحرير اجماعا مع الاختلاف في حقيقته وكذا تحريم التكفير فيها قلت انا نجيب عن ذلك اولا بالنقض
ونقول ان من المسلمات تحقق الاجماع على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا بمعنى انه يجوز له العمل بما اداه اليه ظنه ولمقلده تقليده
ودعوى هذا الاجماع جائز بالنسبة الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كيفية الاستدلال فهل يمكنك ان تقول لا يجوز لمثل الشهيد اذا
اداه ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلده متابعته والقول بانه مخطئ آثم او نعذره في ذلك لا نظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده
فالاجماع على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكيف اذا حصل له القطع بحجيتها لاجل
انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو فرض انحصار المأخذ الراجح في النظر فيها او رجحانها على الاصل في نظر المجتهد فنقول بعنوان
القلب من باب الالزام ان الشهرة حجة بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بآية
التحريم اجماعيا فنحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن رجح في نظره
اجماعيا فان قلت الظن الحاصل من آيات التحريم ظن بنفس امر بخلاف الشهرة فانه ظن انما هو بالنسبة الى المجتهد قلت اولا انا ايضا نقول
ان الظن الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس الامرية لانها بنفسها تفيد الظن مع قطع النظر عن خصوصية المجتهد وثانيا نقول
انفهام الباقي بعد التخصيص من العام المخصص وظهوره في الباقي من المسائل الاجتهادية ويختلف باختلاف الاشخاص سلمنا ظهوره
في الباقي في نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظ بالنسبة الى الحجية او فان ظهور آيات التحريم في حرمة العمل

بظن المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا في امثال زماننا وبعد سد باب العلم فيه منع واضح فينبغي النقل الى الترجيح في غاية الوضوح فان دعوى
هذا الظهور من محض تعقل ان حجيته على الحدوث انما يجب بالمناقضة وتقول لا ينفع الاجماع على الكلي المجمل في الافراد المحتملة الا
ترى انك تقول اذا قال الشارع ان الكافر نجس وانعقد الاجماع عليه واختلف في ان المجسمة مثلا كفار ام لا ان من يقول بكفرهم بظنه وقد
يمكنه القول بان نجاستهم اجماعية او قطعية كلا بل نقول انه ظن بنجاسته لظنه انه كافر ويحتاج اثبات حجية هذا الظن وعمله على
نجاسة المجسمة الى دليل اخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد على نجاسة الكافر بالاجماع فقط فكذلك فيما نحن فيه نقول ان
الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل من الكتاب في الجملة فلا نسلم الاجماع على حجية هذا العام المخصص يقينا وكيف يدعى عليه الاجماع
بالخصوص سيما مع ما يظهر من جل العلماء الفحول ان حجية مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وسنشير الى بعضها في اخر الكلام
فظهر ان الحجية انما هو لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الاية والحاصل انا نقول ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة
للمشافهين ومن يحذو حذوهم من الكتاب والخبر القطعي واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية ما يحصل للمجتهد من الظن الحاصل
من الكتاب في امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض والعلاج وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد مع مدخلية الكتاب فيه ومن
جهة دخوله ومن جملتها اظهرية العمل بالظن واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجيته من جهة انه ظن من ظنون المجتهد وظن المجتهد
حجة عليه وعلى مقلده في امثال زماننا فان كان الاول فقد سلمنا لك ولا ينفعك واما الثاني فنمنع الاستلزام لعدم حجية ظن
مجتهد يعتمد على ظن لم يدخل في اسناده الا الكتاب وما هو مثله من المتون القطعية اذا اداه ظنه اليه فلا بد لك ان تقول بان
تقول ان الاجماع منعقد على جواز اعتماد المجتهد على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه الا لزم عليك ان تقول ان مثل الشهيد ره من يقول
بحجية الشهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلده له وهو باطل بالاجماع فثبت ان ما ثبت عليه الاجماع هو حجية ظن المجتهد
من حيث هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي ادعيت على حجية الظن الحاصل من الكتاب ليس من جهة انه ظن الكتاب بخصوصه بل من جهة انه
ظن المجتهد والقول بان ظن المجتهد من حيث انه ظن المجتهد اجماعي يبطل التمسك باصالة حرمة العمل بالظن والا لزم التناقض فان
قلت انا لا نقول بان ظن مثل الشهيد ره ليس بحجة عليه ولا على مقلده ولا نقول بانه اثم بل نقول انه مخطئ معذور هو ومقلده ولكن نقول
الحق والتحقيق ونفس الامر حرمة العمل بالظن بسبب البرهان وهو الاجماع قلت ان الشهيد ره ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم وبقاء
التكاليف فان قلت نمنع انسداد باب العلم لكون القران قطعي العمل قلت انى ذلك خروج عن المتنازع اذ المتنازع بعد انسداد باب
فاذا وجعت الى دعوى عدم انسداد باب العلم فلا بد ان نرجع الى اثباته ونحن لما بينا ذلك في بحث خبر الواحد وفصلناه فلا حاجة
هنا الى تجديد الكلام في ذلك ولكن نقول هنا في الجملة ان ظاهر القران على فرض تسليم قطعية حجيته لا يثبت الا اقل قليل من
الاحكام فان قلت اصل البراءة ايضا قطعي قلت نمنع اولا قطعيته لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية المبنية اكثر موارده على
الظنية وثانيا انها لا تثبت الفقه ولا الاحكام التفصيلية اليقينية ثبوتها تفصيلا في الشرع على سبيل الاجمال كما لا يخفى
على المطلع وكذلك الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع فان قلت ان العمل على اخبار الاحاد قطعي لدلالة الايات والاجماع قلت
دلالة الايات غير واضحة والاجماع ثم ودعوى الاجماع مع ظنيتهما من السيد والشيخ متعارضتان مع ان المسلم منهما انما هو في الجملة لدعوى
اجماعهم على اشتراط العدالة واختلافهم في معنى العدالة واكتفاء الشيخ بالمتحرز عن الكذب واكتفاء المشهور بعمل المشهور على الخبر
الضعيف واكتفاء بعضهم في المزكي بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم في الكاشف عن العدالة والاشكال في موافقة
مذهب المزكي للمجتهد في معنى العدالة والكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال في مخالفة الاخبار ومعارضة بعضها البعض مع اختلافهم
في كيفية الترجيح والمناص مع ان كثيرا من المرجحات لا نص عليها مثل علو الاسناد وموافقة الاصل ومخالفته وغير ذلك واختلاف
المرجحات المنصوصة بحيث لا يحصل بعضها الا بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما سنبينه في الخاتمة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة والحاصل ان دعوى

الاجماع

الاجماع على حجية اخبار الآحاد مما لا ينفع في شيء من الاحكام من جهة بصيرتها قطعية وادعى بعض اهل عصرنا الاجماع على حجية الظنون
المتعلقة بالكتاب واخبار الآحاد بنوعيها ونحن بمعزل عن ذلك فيه وفي نصوصه ولا نتصور لذلك معنى الا ما يضطر اليه المجتهد في زماننا
وبعده بعد فحصه عليه لا اختصاص الدليل بالكتاب واخبار الآحاد وان ادعى الخصوصية في ذلك فهو ممنوع عليه والتوجه الى لفظ حجية الامور
هذه الدعوى بتفصيلها واطنابها بل الكلام في ذلك مما لا ينبغي ولكن نذكر الكلام فيما يكون من باب القانون لما نطوي عن ذكره
وهو ان الاجماع المدعى على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون الدالة على حجيتهما او دلالتهما او كيفية العلاج في
معارضاتهما والقدر الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشأنها
والتكلم عليها دلالة وجمعا وتنزيلا وترجيحا لانه بهما نوعا من الاخبار لا فائدة فيها بالذات لكن الاشكال في منافيات بعضها
مع بعض وترجيح بعض على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا فليس ذلك
كلاما متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجيته مثل النزاع في ان خبر الصبي المميز حجة ام لا او الموثق حجة ام لا او خبر المتحرز عن الكذب
حجة ام لا او خبر الضعيف المنجبر بالشهرة في العمل حجة ام لا او ما زكيه وبين العدل الواحد حجة ام لا او المرسل حجة ام لا او نقل الخبر بالمعنى
جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من جهة ان ظن المجتهد مكابرة فان قلت ان الاخبار الواردة في
علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في النقد
والانتخاب في الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم تواترها بالمعنى بحيث يجدي لك نفعا انها انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت
جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض لا في اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكما ان الاخبار الواردة في تعيين الامام اذا
تشاح الائمة او المأمومون انما هو بعد صلاحية الائمة للامامة فكذلك فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى مسلم في دعوى
الاجماع على حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية فالاية تدل على حجية
خبر العادل وبخبر الفاسق الذي تثبت خبره فاكثر هذه الاقسام اما داخلة في منطوق الاية او مفهومها قلت اولا نحن نحكم بحجية الخبر
الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين فالتبين يقتضي بظاهره حصول العلم بالصدق لا كفاية الظن بل لنا كفاية الظن يتوقف
انا العدالة ايضا لا يفيد ازيد منه فتأول الاية بعمومها ومفهومها على سماع خبر العدل المفيد للظن فلم يكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل
من التثبت عند ما يحصل من خبر العدل لكن نقول يلزم من هذا جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا تبين مفيد للظن من جهة التبين
فان قلت ان التبين ظاهر في الفحص عن اليقين والشهرة اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت فما تقول في التزكية ايضا لاجل اثبات العدالة
هي في الغالب مبنية على الاخبار عن الرأي والاجتهاد فان جعلت التبين اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار
عن الحس والتبين اليقيني فبم تعتمد على اثبات العدالة التي هو شرط قبول الخبر في نفسه ان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي فما الدليل على
حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت يعيد الكلام مع انا نقول ان ذلك لا يدل على ان الحجية انما هو من اجل حصول
الظن فان الاعتماد على العدالة يقتضي ان الاكتفاء بالعدالة ايضا انما هو لاجل حصول الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فان اصالة
العموم يجعل الذي علة لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك لا يختص في الخبر فدل الاية على الاكتفاء بالاخبار الظنية فان
بالاية يغنينا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة اخرى لما ذهبنا اليه فان ذلك يجري مع مدار الخصم في الاعتماد على الاجماع على حجية
الظنون المتعلقة بالاية والاخبار في جهة الاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد انما هو الظن الموجب للاطمينان عادة ويتشعب
من ذلك احكام كثيرة وقوانين كلية كلها مبتنية على ذلك الاصل ويحصل التخلص من الاشكال في وجه الاعتماد في مثل تزكية الراوي
وقبول قول الطبيب في المرض المبيح للفطر والتيمم وفي انبات اللحم وشد العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو
في غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد تراهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل ترددهم في انها خبر

او شهادة

او شهادة وبما ذكرنا تعرف انه لاحاجة الى ذلك بل هذه الامور من جزئيات ظن المجتهد في الموضوعات والمعتمد انما هو الظن وهذه الاية ايضا
تدل على الاعتماد على خبر العدل مع ان في الاستدلال بالاية في حجية اصل خبر الواحد اشكالات عظيمة من جملتها انه لا يدل على جواز العمل
بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي عدلا امينا وذلك لان النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد
اعتبروا التعدد في الشهادة واكتفوا بالواحد في الرواية ومع ذلك استدلوا في المقامين لاشتراط العدالة بآية النبأ فان كان الاية دالة
على اشتراط العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الاية ان الرجل الواحد العادل كلامه مطاع في الجملة ولكن لم يعلم انه منفردا
او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول خبر الواحد منفردا في غير الشهادة كما لا يخفى وارادة قبوله منفردا بالنسبة الى
غير الشهادة ومنضما الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله اذ هو استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا او
القول بان الاصل والظاهر من الاية كفاية الواحد والشهادة خرج بالدليل مع كون الاية ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها لخبر الرواية
غير شخص معين مستلزم لتخصيص المورد بالمنطوق لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية التثبت للفاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال
بالاية على قبول شهادة الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية او الاستدلال
باشتراط انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد والثاني اظهر نظرا الى الامر بالتثبت فلا بد في تصحيح الاستدلال بالاية على حجية الخبر منفردا
ابطال الاستدلال بها في الشهادة ولا قائل به في الظاهر لثبوت دليل آخر في الشهادة ولكن فيما ذكرناه من الايراد اعتراف بان الاية تدل على
حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتماد الحاصل من الظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه التعليل فهذه الاية ايضا لنا لا علينا فظاهر الكتاب
الذي هو مدار الحكم بحجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعيا يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد
فهو يحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل لا بد
الى الاثنين مطلقا وقيل بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد في
الشاهد وان قيل بانها خبر فلا وجه لاعتبار التعدد فيها في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن لا لانه خبر
على واحد الراوي بها لا لانه خبر واحد ويكفي فيه الواحد ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول
الظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فلان المستفاد من الخبر والنبأ في الاية هو ما يخبر عن الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبنية على
الظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو للاجماع او لآية النفر او لغيرهما من الاخبار لا لانه خبر ولعل هذه الادلة مفقودة في التزكية
كما لا يخفى فهي من باب العمل بقول الطبيب واهل الخبرة فان الامر ايضا فيها بكونها نبأ تبعا وبالعرض من جهة الاخبار عن واقعة ما
لنفس الامر بظنه وبمعتقده وهذا لا يجدي في حجيتها من حيث انها نبأ فان المناط في الحجية فيهما ايضا هو الظن وهذا اخبار عما
يوجب حجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونهما موجبا للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء بالواحد والاثنين فيهما
متفرعا على كونهما خبرا او شهادة لا وجه له فانهما ليسا بداخلين في احدهما ظاهرا فيكفي العدل الواحد بل من يحصل به الوثوق وان كان
كافرا واما انه ليس بشهادة فلانا بينا انها فتوى مبنية على العلم واعتبار التعدد فيها فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج
الى دليل كما ان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد تمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد
ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية الظن لا لانه شهادة واعتبار التعدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا
ولزوم العلم او ما يقوم مقامه ومن يقول بانها رواية فلا بد ان يقول بتخصيص حجية خبر الواحد وبشرط تعدد المخبر فيما لو كان الاخبار
في تزكية الشاهد فيعتبر الروايتين لا الشاهدين وهذا مع ورود المنع عليه بكونها نبأ وخبرا فيه ما نرى من تجاوز واتهم فانا لا نعلم
من احد اشتراط الروايتين في شيء واحد وانما سمعنا اعتبار الشاهدين فالمحصل من جميع ما ذكرنا ان الاعتبار في التزكية انما
هو بالظن الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من الكتاب ولا من السنة اذ قد عرفت خروجه من لفظ النبأ في الاغلب نعم يمكن الاستنباط

حكمه من العدالة المستفادة من ابتداء النشأ وقد بيّنا انه ينبغي مقصوداً فهو لنا لا اصليا ثم انه شيء لما يتلو عليك مما وعدناك سابقا
من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق الظن للمجتهد حجة فمنها ما اشار اليه بقوله من ترجيح الظاهر على الاصل وترجيح احد
الاصلين بسبب اعتضاده بالظن والعمل على الظاهر حيث هو ظاهر في كلماتهم في الجملة اجماعي ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب
وعليك بالملاحظة التامة قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد في خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة يجب
قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة
او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل
وتارة يخرج في المسألة خلاف فهيهنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية وهو قول من يجب العمل بقوله وله صور كثيرة
منها شهادة العدلين بشغل ذمة المدعى عليه الى ان قال في الكلام في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما عمل فيه بالاصل ولم يلتفت الى
القرائن الظاهرة وله صور كثيرة منها اذا تيقن الطهارة او النجاسة في ماء او ثوب او ارض او بدن وشك في زوالها فانه يبني على الاصل
وان دل الظاهر على خلافه الى ان قال القسم الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك بعد الفراغ من الصلوة او من
غيرهما من العبادات في فعل من افعالها بحيث يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة الذمة
من التكليف به لكن الظاهر من افعال المكلفين بالعبادات ان تقع على الوجه المأمور به فرجح هذا الظاهر على الاصل والحرج وساق الكلام
في ذكر فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه على الاصل او بالعكس وهو امور منها غسالة الحمام الى آخر ما
ذكره اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية ومعارضة الظاهر معه لا يمكن الا مع كونه دليلا ايضا ثم ان الظهور اذا كان من دليل
آخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية والشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل انما هو من جهة الدليل الخارجي من اجماع
او غيره والا فالظهور وان كان مما يمكن اثبات الحكم به فلو قدم يقدم بعمومه وعليه مطلقا وان كان لا يمكن اثبات الحكم به فما معنى تقديمه على الاصل
في بعض المواضع فان قلت تقديمه على الاصل في كل ما قدم عليه انما هو بالدليل الآخر حيث هو ظهور قلت نعم فاي فائدة في عقد هذا
الباب فالكلام في الترجيح بمجرده او الدليل القائم على حجية ما هو الظاهر المطابق له يرجح على الاصل او الدليلين المتخالفين المتوافق
احدهما للاصل والآخر للظاهر فيرجح الاقوى منها بسبب المعاضدة او المرجحات على الآخر وانت خبير بان كتب الفقهية والاصولية مشحونة
بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل ونفس الظن ويتكلمون عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظن وبعضهم يرجح الاصل
بل الظاهر من كلام العلماء ان الشارع جعل في تلك مناطا للحكم ويجعل في بعض المواضع الحكم على الظن وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر
من كلامهم ان الظن ايضا اصل من الاصول وذلك كما في نفي الضرر ونفي الحرج فقد ترى بعضهم يتمسك بنفي الضرر والحرج بازاء الاصول
ثم يذكرون من فروعها القصر في السفر والتيمم عند الضرورة والخيار عند الغبن وغير ذلك والا فحكم الشارع بوجوب القصر او التمام
لا حاجة الى الاستناد على الضرر والحرج ولذلك يستند الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من دون نظر الى ورود
نص بالخصوص فيما يواضعه وكذلك الكلام في قاعدة اليقين وغير ذلك كلامهم في هذا الباب ايضا نظير البابين المتقدمين فلاحظهم
يذكرون بعد عقد الباب في ذكر الفروع الامثلة التي ثبت من الشارع تقديم الاصل كما في الطهارات والنجاسات كقولهم كل
شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وحتى تستيقن حتى اكتفوا فيه بالاحتمال البعيد بل قد يجوزون الحيلة في اخفاء الامر كما روي انه رش
على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء لاجل دفع لزوم الاجتناب عن البول لو فرض رؤيته فيه بعد الخروج معللا بانه يتوهم لو
حصل الشك انه هذا من ذلك وكذلك في تقديم الظاهر مثل ما لو حصل الشك في شيء من اجزاء الصلوة بعد الدخول في جزء آخر
فان الظاهر ان المكلف لا يخرج من فعل الا بعد الاتيان به وهذه المسألة ايضا قد ثبت حكمها من كلامهم والاخبار وكذلك العمل بمقتضى
الظن في الصلوة وبالجملة الذي يظهر من كلمات العلماء ان هيهنا قواعد مقتبسة من الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر

ونفي

ونفي الحرج ولزوم البينة وقاعدة اليقين حتى انه لو تم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب براءة الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب ومثل ما حصل الظن به كان ناشئا من اسباب العادة او الغلبة او غلبة الظن من جهة القرائن ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد جواز الاعتماد عليها من الشارع اما من جهة التنبيه او من جهة التنصيص والنسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه قد يحصل بين نفس الادلة من الايات والاخبار عموم من وجه فكذلك في المذكورات فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظن تعارض من وجه وهذا هو الذي ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض فما وقع الاجماع على احد الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فاما ان يعتضد احد الطرفين برواية او ظاهر اية او نحوهما فيرجح على الاخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فاما ان يحصل للمجتهد ظن في الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر اخر او اصل فيعمل عليه واما ان لا يحصل فيتوقف فيه فيعمل على مقتضاه من التخيير او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظاهر والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد عليه الشارع وهذا باب مطرد في الفقه لا ينكره الا من لا خبرة له بطرائقهم فان قلت ان كلماتهم هذه في باب تحقيق معنى المدعي في صورة الدعوى من تقديم الظاهر انما يريدون ان الظاهر يقتضي كون من يخالفه مدعيا فهذا التحقيق تفسير للفظ المدعي الوارد في الاخبار فقولهم ان الظاهر مقدم على الاصل يريدون به ان من يدعي الظاهر هو المنكر ويقدم قوله مع عدم البينة وذلك كما يقدمون قول البايع في تمام الكيل والوزن على قول المشتري بنقصه مع حضور المشتري حين الكيل لان الظاهر ان المشتري لا يسامح في ذلك فالقول قول البايع وهكذا قلت ليس كذلك بل كلامهم اعم من ذلك كما نرى خلافهم في غسالة الحمام وطين الطريق وغيرهما وكذا الكلام في الترجيح بين الزوجين المتداعيين في مقدار المهر حيث تدعي الزوجة مهر المثل والزوج اقل منه فالكلام فيه يرجع الى ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون احدهما مدعيا والاخر منكرا وكذلك في متاع البيت لو تداعيا مع ثبوت يدهما عليه او يد وارثهما ويظهر ذلك غاية الوضوح فيما لم يكن هناك تداع اصلا مثل ما لو كان الوارث صغيرا واراد الحاكم احقاق الحق مع انا نقول القول في تحقيق المدعي والمنكر ايضا مبني على ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بتعريفين احدهما انه من لو ترك ترك والثاني ان من يدعي امرا خفيا بخلاف الاخر فيكون الراجح هو قول الاخر والرجحان اما من جهة مطابقته للاصل او للظاهر فاذا توارد فلا اشكال وان كان الوفق لاحدهما دون الاخر فيبنى على تقديم الاصل او الظاهر فالكلام في تقديم احدهما على الاخر اصل من الاصول ومن فروعه معرفة المدعي والمنكر فتقديم المنكر لاجل ان قوله موافق للظاهر مثلا لان الظاهر مقدم لان القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدعي البينة ولعل ما يظهر من بعض الاصحاب ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة احدها من لو ترك ترك والثاني من يدعي خلاف الظاهر والثالث من يدعي خلاف الاصل محتجا باعتبار ملاحظة المال والا فالاقوال في حقيقته اثنان كما يظهر من سائر الفقهاء وصرح بالتثنية القولين فخر المحققين في الايضاح فان قلت غاية ما افاده هذا الباب تجويز العمل بالظن والظاهر في الموضوع لا نفس الحكم الشرعي ومحل البحث حرمة العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي فلاحظ وتتبع موارد تقديم الظاهر فان المراد في العمل بالظاهر في الغسالة او في طين الطريق وغيرهما ان ظن حصول ملاقات النجاسة يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقاة النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذلك الظن بكون الجلد المطروح مذكى اذا كان معروفا بقرينة مفيدة للظن ككونه جلد الكتب التي لا يبتدا اوله الكفار غالبا مع ان الاصل عدم التذكية وكذلك الظن بكون الشهر السابق على رمضان تاما وشهر اخر ناقصا وهكذا الى اخر السنة وكون رمضان ناقصا للثالث يوجب الظن بكون اليوم الاخر من رمضان عيدا بسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بهذا الظن وهكذا العمل على الصحة فيما لو شك في جزء من الصلوة بعد خروجه الى جزء اخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج من فعل الا بعد اداء تمامه يوجب الظن بوقوع الفعل فيترتب عليه حكم من الاجزاء وعدم لزوم العود وهكذا الكلام فيمن يدعي صحة المعاملة اذا اختلف فيها مثلا اذا تنازعا في كون العقد حال الجنون او الافاقة

او الصغر او الكبر او الرشد او عدمه وهكذا فان الظن بكونه كبيرا او رشيدا او صافيا لا يترتب عليه الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا النزاع فيما لو
ادعت الزوجة المهر وانكر الزوج من الاصل فان الظاهر ان المراة لا تخلو من مهر ما ومن مهر المثل فحصول الظن بثبوت المهر او مهر المثل
يوجب الحكم بلزومه وليس هكذا في كل ما يرد عليك من مواضع معارضة الاصل والظاهر فكلها من باب اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه
الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من راس بالظن فلا يجوز ان يقول الشيء الفلاني واجب للشهرة
او حرام كذلك لا ان الشيء الفلاني الثابت حكمه في الواقع قد ظن وجوده فيترتب عليه حكمه قلت ان السبب ايضا من الاحكام الشرعية الوضعية
مع انه لا دليل على جواز العمل بالظن في تعيين الموضوعات في اثبات الحكم والذي فرع تمسك انما هو في تعيين الموضوع ومفهومه من حيث يرجع
فيه الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول الظنية مثل اصل الحقيقة واصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاقباض والتصرف
والعيب ونحو ذلك وكذا الكلام في مثل الفساد او القيمة والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو من باب الاضطرار او كونه
من جملة ظنون المجتهد او انه من باب الخبر والرواية او الشهادة ومن هذا الباب تزكية العدل ايضا واما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج
حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص من اجماع او خبر قطعي فما كان من جهة انسداد باب العلم وكون ذلك
من جملة ظنون المجتهد فهو انما يمضي ولا يمضي فان ذلك ليس بخصوصية كونه في الموضوع بل هو عام والحاصل ان المحوا تقديم
الظاهر على الاصل انما هو في الحكم الشرعي بمجرد ظن حصل بسببه فيخص ظاهر الحكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذا انفرد بهذا فنقول اما
نسلم ان العمل على الظاهر ما استفيد من الشرع فهو قاطع الكلام من راس فان الظاهر معناه ما يوجب الظن كما اشرنا اليه سابقا خصوصا مع ملاحظة
تصريحهم بالاكتفاء بغلبة الظن والقرائن وان لم نسلم ذلك فاما ان نقول ان الفقهاء اسسوا هذا الاساس بعد غيبة الامام
وانقطاعهم عن تحصيل العلم فهو ايضا يكفينا الظاهر اجماعهم على ذلك في الجملة وانما اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وان لم نسلم ذلك
ايضا وقلت ان ذلك انما هو كلام اكثرهم او بعضهم لا جميعهم حتى يكون اجماعا فنقول ان ذلك ايضا يكفينا لان بذلك يدعي دعوى اجماع
على انه حجة كظواهر الكتاب ونحوه من باب الاجماع على الحجية لا من حيث انه ظن فان ذلك انما يتم اذا كان كل المفتين بذلك ممن لا يكون
ممن اعتمد عليهما من حيث انه ظن المجتهد ومع ذلك فاثباته مع ملاحظة ما ذكروا اذا بلغ الكلام الى هنا فان كان امكنك نوع من الفرار
بادعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على المنهج الذي نبهناك عليه فنقول وان فتحنا بهذا التقرير لك بابا ولكن اغلق عليك ذلك اغلاقا
اخر فان كلامهم ينادي باعلى صوته ان هذا الباب يحتاج الى الاعتماد على ظن المجتهد من حيث هو في باب الترجيح بين معارضات الاصل والظاهر
فقد اختلفوا غاية الاختلاف في ترجيح بعضهم الظاهر في بعض المواضع والاخر الاصل وعكسوا في موضع اخر فانقطع المناص الا عن الرجوع
الى ظن المجتهد بل هنا اشكال اخر وهو ان من جملة الظواهر غلبة الصحة في افعال المسلمين ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات
والازمان فقد لا يحصل الظن ابدا في فعل جماعة منهم او في زمان دون زمان فيحتاج في تعيين اصل الظواهر والتميز في نفسها الى اجتهاد
اخر فضلا عن ملاحظة معارضاتها ويؤيد ما ذكرنا كلام امير المؤمنين ع في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح على الزمان واهله
ثم اساء رجل الظن برجل لم تظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر ثم
اعلم ان قاعدة اليقين المستفادة من الاخبار لا بد ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين النفس الامري او الظن اليقيني العمل الا باليقين
كذلك والمفروض انه ظهر وحصل سبب الحكم من جهة الغلبة او القرائن ظن يقيني العمل والا لما جاز تقديمه على الاصل مطلقا فيصير مفاد
القاعدة جواز نقض اليقين السابق بكل ظن حصل بحصول سبب الحكم المخالف للحكم الاول فيحتاج فيما يعمل على الاصل ويترك الظاهر
الى دليل خارج فتقديم الاصل على الظاهر مخالف للقاعدة ومخصص لها فيصير المعنى يجوز نقض اليقين السابق باي من المعنيين
باليقين اللاحق باي من المعنيين الاول مثل اليقين بالطهارة مثلا في ثوب المصلي او بدنه فانه لا يجوز نقضه باليقين اللاحق
مطلقا بل انما يجوز نقضه باليقين النفس الامري مثل رؤية وقوع البول عليه او مع بعض الظنون القطعية العمل كشهادة العدلين

لو قلنا بقبولها الا مطلق غلبة الظن بحصول السبب وبطلان اثبات النجاسة او نقول ان المراد باليقين في الموضعين او في خصوص اليقين الثاني هو لنفس الامري والعمل بالظاهر يحتاج الى الدليل يعني لا يجوز النقض الا باليقين النفس الامري الا في بعض صور الظاهر لكونه يثبت العمل

عليه بدليل خارجي وعلى هذا فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فاما الابد من القول بتقديم الاصل مطلقا او الظاهر مطلقا او بالفرق

والتفصيل الامر لاجل متابعة الادلة الخارجية وهو خروج عن ملاحظة الاصل والظاهر والتحقيق ان تنبيهات الشارع في الاخبار

يفيد اعتبار غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة فلاحظ تتبع اغلب الهام واخبار مسئلة تداعي الزوجين و... مناسب

الشارع من تقبيل المبتلى المجهول في بلد الاسلام واستحباب السلام ووجوب الرد في بلاد المسلمين مع الجهل بهما وامثال ذلك فتتبع كلما

في موارد اعمال الظاهر ولاحظهم لا يقتصرون بالظن الحاصل من الغلبة واذا تحقق لك ما ذكرناه يمكنك ان تطرد الكلام الى حجية

حجية الشهرة وامثالها مثل الظن بتحقق الاجماع مما يثبت به نفس الحكم الشرعي او ادراجها فيما يحصل الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتمادنا

على الشهرة مثلا لان ملاحظة كثرة فتاوي العلماء بالصالحين يورث الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع فان

بالسبب توجب الظن بالمسبب فاذا جاز الاكتفاء بظن السبب في اجراء المسبب عليه فنقول به في مثل الشهرة ايضا فليتدبر ومنها ما ذكره

الشهيد في الذكرى في مواقيت القضاء في مسئلة الجهل بترتيب الفوائت قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل

بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد جواز العمل بالظن مطلقا كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور في مسئلة ما لو فاته ما لم يحصه فقضى حتى

يغلب على الظن الوفاء الى الرجال والفاضل وجه البناء على الاقل لانه المتيقن ولان الظاهر ان المسلم لا يترك الصلوة ومنها ما ذكره

العلامة ره في النهاية في حجية الاستصحاب انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان وهذا

ايضا يفيد العموم وامثال ذلك كثيرة ومنها ما ذكره الشهيد في الذكرى في مسئلة حجية الشهرة فانه تمسك في ذلك بقوة الظن

وهذا ايضا يفيد العموم ومنها ما ذكره قده في الذكرى في وجوب استقبال القبلة في دفن الميت حيث تمسك فيه بالشهرة وقد تمسك

في استحباب رفع اليدين بالتكبير في صلوة الاموات ايضا بالشهرة ولكنه يمكن ان يخدش بانه من اجل المسامحة في السنن ومنها ترددهم

وتوقفهم في كثير من المسائل من جهة الاصل والظاهر وكلام الاصحاب مختلف فيه ومنها ما ذكره العلامة ره في النهج في مسئلة الحائض

غير مضطر من الصبا الواجبة في بطلانه شهد لها بزوال الصبا فان فاصدا ثم التوقف هو تعارض دليلي الطرفين في خصوص المسئلة

وان كان مذهبهم الحجية بالنظر الى العموم امثال ذلك كما صرح به فخر المحققين في رسالته الموسومة بجامع الفوائد في شرح ديباجة القواعد

ومنها قولهم بتقديم الاعلم والاورع في التقليد معللين بكونه ارجح واكد واقوى وان كان لنا كلام على اطلاق القول بالارجحية

سيجيء في محله انشاء الله ومن ذلك يظهر ان البناء فيه على الظن كما ان المجتهد ايضا بناؤه على الظن في متابعة الامارة واختيار الاقوى

ومن ذلك يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميت مطلقا مستندا الا بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الظن الحاصل له من متابعة الحي

وبقي الباقي فانه لا معنى لذلك الا ان العمل على قول الحي تعبد الا لانه مظنون والا فكثيرا ما لا يحصل الظن بقول الحي مع وجود قول

الميت الاعلم الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب الميت لا يكون العمل بقول الحي الا من محض التعبد والقول بان قول الميت لا يفيد الظن

جزاف من القول اذ لا مدخلية للموت والحيوة في حصول الظن اذ كلامهما انما يعتمد ان على ادلة ومحررة المأخذ والحاصل ان الجاهل المقلد

معتمد في العمل بما يجزم به او يظن بانه حكم الله نعم من اي طريق يكون كما سنحققه انشاء الله فالعامي ما دام غافلا لا يعرف كيفية الامارات

بل وبعد تفطنه للاشكالات الخلافية فهو مكلف بما اداه اليه علمه او ظنه فيبقي الكلام في تحقيق العلماء المسئلة لاجل تنبيه العوام

وارشادهم من باب الاستكمال وافادة المعرفة فالعلماء عند مناظرتهم في المسئلة اما بلاحظون حال المسئلة في نفس الامر بمعنى

انهم يباحثون ويناظرون في ان المعتمد في نفس الامر اي شخص هو حي او ميت والمقلد المتفطن بما يستدع لا ينبغي له سند الا من يجزم به العمل

بالظن الا الظن الحاصل بتقليد الحي بل لا بد لهم من ان يقولوا انه لا اعتماد على قول احد في نفس الامر الا على قول المجتهد الحي فانهما

[illegible]

المقلدون

المقلدون المتفطنون حملوا على هذا دون غيره فلا بد ان يثبتوا ان قول الميت ليس بمعتمد وقول الحي معتمد ولا يمكنهم اثبات هنا الا من التزم
العمل بالظن ولا مناص في ذلك الا بالتمسك بامر تعبدي في الدين لهم في ذلك شيء الا الشهرة وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم وستعرف
ضعفه في محله واما بالاحظون الظنون الحاصلة للمقلد المتفطن بالنسبة الى قول الاحياء او الاموات او هما معا ويقولون ان الاصل حرمة
العمل بالظن والمقلد لا الظن الحاصل من تقليد الحي فيبقى الظن الحاصل من تقليد الميت حراما فلا يجوز له العمل به فنقول عليهم ايا ما
ان الاصل حرمة العمل بالظن وتنبيهه عليه وانت خبير بان الظاهر من الظن في ادلة حرمته هو الظن بنفس الامر وفي الظنان النفس الامريان
على طرفي النقيض مما لا يجتمعان ابدا فلا يمكن ان يبقى ان حصل الظن النفس الامري بقول الميت في الظن بنفس الامر على خلاف قول الحي فاصالة
حرمة العمل بالظن يقتضي عدم جواز العمل به فيخرج تقليد الحي بالاجماع ويبقى تقليد الميت تحت العموم وكذلك لا يمكن هذا الكلام اذا حصل
الظن النفس الامري بقول الميت فقط اذ لم يخرج ما حصل بقول الحي هنا وكذا العكس فلا بد ان يبقى المراد بالظن في آيات التحريم هو الامور
التي يفيد الظن لو خليت وطبعها فالعمل عليها حرام الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحي او يبقى المراد بالظن في الآيات هو عدم العلم بحرمة
العمل بغير العلم الا فيما اخرجه الدليل كتقليد الحي فيخرج بصحيح وجوب متابعة الحي دون الميت من باب التعبد بصحة العمل بقول الحي من باب البينة فان
حجيتهما من باب وضع الشارع لا من باب افادتهما الظن وان كان غالبا يفيد الظن فهو ايضا من باب التعبد ولذلك يعتبر في بعض المواضع شهادة
رجل وامراتين ولا يعتبر في موضع اخر وان افاد ظنا اقوى من شهادة رجلين وهكذا واذا صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك مع قولهم
متابعة الاعلم والاورع في الاحياء لكونه ارجح واقوى مع ان ذلك تحصيل للظن النفس الامري فلو فرض حصول الظن النفس الامري بقول
الميت في حق المقلد منه الى الاحياء المختلفين مع الميت في القول المتفرقين في الآراء فكيف يبقى تعبدهم بالاقوى والارجح والاقرب
من فتاوى الاحياء الى نفس الامر ان هذا اوقع مع ان المفروض كون فتوى الميت عنده اقرب الى نفس الامر ولا معنى للاقربية الى نفس الامر بالاد
الا الاقربية بالنسبة الى الاحياء اذ ذلك ليس معنى الظن النفس الامري فظهر ان المعتبر لا بد ان يكون في اول الامر هو الراجح في نفس الامر
وان كان هو قول الميت في هذا الكلام بالنظر الى ملاحظة الكلام بين المختلفين في المقتضي او قولهم بتقديم الاعلم والاورع وقولهم بوجوب
تقليد الحي واما التعبدي فهو ان الافتاء والتقليد ليس من باب البينة بل هو حكم عقلي فان مبناه وجوب معرفة احكام الله تعالى اما علما
او ظنا وهو مثل وجوب معرفة الله تعالى ومعرفة نبيه وامثال ذلك من المسائل العلمية العقلية فاذا حصل العلم الاجمالي للمقلد
بان لله تعالى احكاما وشرايع فهو اما يتمكن من تحصيله او يتمكن لا عن المعرفة وكيف كان فما يحصل له الجزم بحكم الله تعالى لو
بتقليد الا او الظن بادا الظن بالحد الامور التي حكم الله تعالى فيها سواء كان ظنا فلا واداه فهمه الى مرتبة من تلك المراتب في متفطنا
وحصل له الظن به بمرتبة لحد المذكورات ولا ريب ان الادلة الدالة على جواز التقليد من النقل والعقل ايضا انما يدل على لزوم
تتبع نفس الامر اما علما او ظنا فان آية النفر تدل على ان البعيد عن ساحة الشارع ومن يقوم مقامه لا بد ان يحصلوا احكامهم النفس
الامرية بالاخذ عمن له الوثوق اما علما واما ظنا وكذا الاخبار الدالة على ذلك وكذا دليل العقل يقتضي وجوب تحصيل تلك الاحكام
اما علما بها او ظنا تفصيليا او ظنا اجماليا او بالاخذ لاحد من الامور التي توجب ذلك وظني ان الذي دعى من قال من اصحابنا بكون
الفتوى مثل البينة هو ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الميت هو مع ما فيه على اطلاقه كما سيجيء في محله انى في كلامهم ما ينافيه ايضا
كما عرفت ومن ذلك يظهر بطلان قول خصمائنا في المسألة القائلين بحرمة عمل المجتهد على الظن الا الظنون المعلوم حجيته اذ ليس معنى
قولنا ان المسألة الفقهية اذا كانت الشهرة فيها تدل على احد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الاخر يقدم مقتضى الخبر فيها لانه معلوم الحجية
دون مقتضى الشهرة الا ان الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة لانه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك لعدم امكان اجتماع الظنين
في موضوع واحد فيقتضي ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يفد الظن بالحكم بخصوص المسألة في نفس الامر وهو كما ترى مخالف لكلمات
الخصماء فضلا عن موافقتنا في القول ولا يمكنهم القلب علينا بان ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظن في احد طرفي المسألة

وكلية

وكان في الطرف الآخر خبر مثلاً لعدم حصول الظن النفس الامري ح بالخبر فيكون العمل به ح تعبدياً وذلك لانا لا نم حصول الظن بالقياس سيما
فيما خالفه خبر وسنشير اليه ولئن سلمنا لكن نقول ح لا نعمل بالقياس ولا بالخبر لحجيتهما وعدم حصول الظن بهذا بل نعمل بالاصول والقواعد فيحكم
بالتخيير ح وح فلا يصح العمل على ما هو مقتضى القياس لو لم نخرناه ليس من جهة انه مقتضاه بل لانه احد طرفي التخيير واما على طريقتهم فيعملون بالخبر لحجيته
وان لم يفد الظن اصلاً ومع ذلك كيف يجتمع مع ما التزموه من مراعات الترجيح بينهما اذا اختلفت ولزوم تحصيل ما هو اقرب الى نفس
الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار العلاجية سيما مقبولة عمر بن حنظلة ولا ريب ان ذلك ليس من باب التعبد بل سنذكر في الخاتمة بيان وضوح
بطلان بناء رفع التعارض بين الاخبار بالاخبار العلاجية وانه لا مناص في باب الترجيح عن الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو
الظن بنفس الامر في نفس الامر لا الظن بنفس الامر بشرط ان يكون الظن حاصلاً من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الامر قد يحصل بالشهرة
دون الخبر فيكون مقتضى الخبر ح موهوماً فلو جعلنا ما يصح للعمل اصلاً بالظن النفس الامري في نفس الامر هذا خلف فاذا اردت التعميم
التخصيص في اصل حجية العمل بالظن فيصح ان يق انه لا يجوز العمل بالظن الا في حال الاضطرار مثلاً الا انه لا يجوز العمل بالظن في المسألة
الخاصة بسبب الشهرة ويجوز فيها بسبب الخبر وعندنا ما يدل على بطلان القول بحجية خبر الواحد مثلاً بحجية البينة وقد ذكرنا ان آية
النبأ لا يدل الا على ان حجيته ليس الا من جهة افادة الظن من حيث هو وذكرنا ايضاً ان اشتراط العدالة في الراوي انما لاجل بيان تفاوت
مراتب الظنون ويشير بذلك شتات الكلمات في الاخبار الواردة في علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكرها في آخر الكتاب
فان كلها يدل على ان ذلك من باب تحقيق مراتب الظن وايضاً المستفاد من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد سيما الاخبار العلاجية ان الظن
الحاصل بالروايات حجة لا انه حجة من حيث انه خبر ورواية فهل يدعى التعبد في الاثبات كما في البينة ولا نقول به باثباتها فان قلت ما ذكرته يرد
على الترجيح المذكورة في تعارض البينات فانها ايضاً مبنية على تحصيل الاقرب الى نفس الامر فيلزم على هذا عدم كون البينة ايضاً تعبدية
ولا بد ان يكون تابعة للظن النفس الامري قلت قد ثبت كون البينة تعبدية بالدليل ومحدودة عند الشارع بالحصر المقرر الثابت بخلاف
مثل خبر الواحد وتقليد الحي فان غايتهما ثبوت حجيتهما لا انحصار الحجية فيهما ولا استبعاد في ان يبنى الشارع اثبات المطالب على شيوخ اص
تعبد الجا فعلية في قاعدة اليقين ثم لا استبعاد في ذلك في صورة تعارض اشخاص هذه التعبديات في الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو الاقرب
الى نفس الامر منها كما في قاعدتين من قواعد اليقين اذا تعارضتا كما في الذبابة الواقعة على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة عن قريب فاذا تعارضت
البينات فلا مانع من ان يحكم الشارع بالعمل على ما هو ارجح منها لحصول من حيث المدلول بالنسبة الى نفس الامر ان لم يكن هناك ظن ثالث منع عن
تحصيل الاقرب الى نفس الامر وان فرض ذلك فيكون الرجوع الى المرجحات ايضاً تعبدياً كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء في تعارض
بينة الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على الاخر اما من جهة الاقرب الى نفس الامر كافادة اليد الظن بذلك والاستصحاب ونحوهما منضماً
الى الاخبار الواردة في تقديم الداخل او كافادة كون الناس اولى من التاكيد ونحوه منضماً الى الاخبار الواردة في تقديم الخارج
وان كان هناك ظن ثالث منع عن تحصيل الظن النفس الامري باحدهما فيقتصر في المرجحات على التعبد فيعمل بما ورد في الاخبار من تقديم ايهما
تعبداً ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار الواردة في حكمها ايضاً من العمل بالظن النفس الامري بالنظر الى متابعته ايهما تعبداً او لا
يمكن جريان ذلك في الاخبار المتعارضة في المسألة الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار العلاجية على التعبد كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف
ما دل على تقديم ذي اليد على غيره او العكس مع ان ظاهر كلامهم في البينات مفروض فيما انحصر الحق بين اثنين وتعارض البينات ح فلا مانع
من مراعات نفس الامر وهؤلاء لا يقولون بهذا التفصيل ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك ظن ثالث خارج عن الخبرين لم يعتبر شرعاً
لعدم دلالة الاخبار العلاجية عليه ح كما سنبين في الخاتمة وليس شيء آخر يدل عليه كما في الكلام في التقليد في الفتاوى فان قلت ربما
دل على حجية العمل بالقياس مثلاً ما يدل على كون العمل بغيره مثل الخبر الواحد تعبدياً كالعمل بالبينة فهذا ايضاً كالحصر والتحديد في
البينة قلت لا دلالة فيه على ذلك اذ هو انما يتم لو سلمنا كون العمل بالقياس منهياً لكونه مفيداً لهذا الظن الخاص وكون العمل

بالخبر ايضا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكلاهما ممنوعان اما الاول فلانا لا نسلم كون القياس مفيدا للظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار
المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه في باب عدم الجواز من جهة ان دين الله لا يصاب بالقياس لان الحكم الكامنة في الاشياء
لا يعلمها الا الله العليم الحكيم وقد روي في الكافي في القوي عن عثمان بن عيسى قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن القياس فقال ما لكم والقياس
ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة جمع الشارع بين المختلفات في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات فكيف يحصل بمجرد
المناسبة والمماثلة منشأ للقياس الا ترى انهم ذكروا في الاخبار كثيرا ان اول من قاس ابليس وذكروا في وجه الردع انه لم يعرف الفرق بين
النار والطين وبين ادم ونفسه فقاس آدم بالطين ففي رواية الحسين بن صباح عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان ابليس قاس نفسه بآدم فقال
خلقتني من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار كان ذلك اكثر نورا وضياء من النار وفي معناه رواية عيسى بن عبد الله
القرشي وقد ذكروا في الاخبار مواضع شتى في رد ابي حنيفة تدل على عدم صحة القياس في الاحكام مثل ان القتل يثبت بشاهدين والزنا
لا يثبت الا باربع مع ان القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انه اكبر وان صوم الحائض يقضى دون صلاتها مع انها
اكبر وجعل للرجل في الميراث سهمان وللمرأة سهم مع انها اضعف وان يد السارق تقطع بعشرة دراهم ويؤدي بخمسمائة دينار وهي
مذكورة في العلل وغيرها ويظهر بطلانه من ملاحظة مرجحات الشرايع فالحاصل انه لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة
فيه قطعا بل لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه شيئا بعينه الا بالاوهام البادية فاما لا يحصل الظن في القياس اصلا او هو ظن بادي لا
يعتني به لما يظهر بطلانه وفساد مبناه من ملاحظة هذه الاحكام وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو المتعين
بعد التأمل وملاحظة ما ذكروا وان كان يفيد الظن في بادي النظر وحين الغفلة فظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعله من جهة
عدم افادته الظن بان الشارع حكم بكذا لا ان الظن حاصل لا يجوز العمل به مع انه يمكن ان يقال ان المراد بمنعهم عن القياس هو المنع عن الاخذ
بالبديهة والاستعجال بالحكم بمحض ما يفهمه الاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القائسين كانوا يحكمون بمجرد ملاحظة العلة
من قبل انفسهم ولذلك تعمل على ما يستنبطوا العلة فيه من النص بالصريح او بالتنبيه وتوضيح هذا المطلب ان لكل مصلحة موجودة
لشيء في نفس الامر حكما في نفس الامر يترتب عليه فان كان شيء في نفس الامر بما فيه في نفس الامر لزوم الاجتناب عنه لو اطلع عليه كان ذا حكم
شيء في نفس الامر فيه في نفس الامر لزوم الارتكاب لو اطلع عليه العقل يستقل بهذا الحكم فهؤلاء القائسون اذا ارادوا ان الله تعالى حكم
بحكم في شيء خاص فيجتهدون في تحصيل العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم
المذكور في الشيء المماثل لاقتضاء العلة ذلك لا لان الشارع حكم في ذلك ايضا لاجل هذه العلة وقولهم ليس بخلاف الظن
الحاصل من اخبار الآحاد وما في معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع وحكمه فروى الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت لابي
الحسن موسى عليه السلام الى ان قال فربما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن آبائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما
جاءنا عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك يا بن حكيم قال ثم قال لعن الله ابا فلان كان يقول قال علي وقلت
الحديث ويؤدي مؤداه موثقة سماعة عنه عليه السلام وعن الزمخشري في ربيع الابرار قال يوسف بن اسباط رد ابو حنيفة على رسول الله صلى الله عليه وآله اربعمائة
حديث واكثر قيل مثل ماذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله للفارس سهمان وللراجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم
المؤمن واشعر رسول الله صلى الله عليه وآله البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال البيعان بالخيار ما لم يتفرقا وقال ابو حنيفة اذا وجب البيع
فلا خيار وكان صلى الله عليه وآله يقرع بين نسائه اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة القرعة قمار واما الثاني يعني انه يجوز لهم العمل بخبر الواحد
لا لاجل الظن المخصوص بل لكونه مفيدا للظن بمرادهم وفهم وجهه وتحقيق المقام ان الحكم الشرعي هو ما كتب الله على عباده
في نفس الامر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلام الله وكلام رسول الله صلى الله عليه وآله وامنائه والعقل القاطع والمراد بكلامه وكلام رسوله
وامنائه هو ما هو المراد منها في نفس الامر فان تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فقد ادرك الحكم وعلم به وان لم يتحقق العلم به فتكليفه

الحكم

الظن بها لامرتياب ثم ان ههنا ظنونا قابلة للتجويز العمل بها من الشارع وهي اقسام منها ما يثبت اصل الحكم كخبر الواحد والاجماع
والظن بالاجماع والشهرة ومنها ما يثبت تحقق الحكم بسبب تحقق الموضوع الذي يستتبع الحكم كالغلبة والعادة والقرائن التي تعتبر
في باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين المتعاضد بمحل الآخر والبينة والاقرار واليد فالترخيص بالعمل من الشارع في
الفرقة الاولى انما هو ترخيص للعمل بالظن بحكم الله تعالى وفي الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتيب الحكم الثابت المعلوم للموضوع المعلوم
وتفريع المسبب المعلوم للسبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام في الفرقة الثانية لا بعض
في ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية في امثال زماننا بل هو حكم وضعي وضعه الشارع مطلقا وفي جميع الاحوال بل هو ثابت في بعضها
ولو امكن حصول العلم كما يحمل فعل المسلم على الصحة واذا امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر والحاصل ان ههنا امورا تتبع
لاجل وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر وعدمه سواء كان مظنون الاصابة او عدمه او المظنون العدم فمنها العمل على
الظاهر من الغلبة والعادة والقرائن التي قد تحصل الاحتمال في تعيين موارد العمل بها وان كان العمل بها في الجملة اجماعيا ومنها العمل
على قاعدة اليقين التي هي اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ماخوذ فيه الظن بخلاف قاعدة اليقين فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن
بمقتضاها بل ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانها ايضا حكم وضعي يترتب عليه الحكم بتحقق الموضوع والسبب ويترتب عليها حكم
المسبب وان لم يحصل الظن بنفس الامر فح نقول النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان في مثل الفرقة الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون
من النزاع فيه اذ العمل عليها في الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى يرد ان ذلك انما هو للاجماع بل بمعنى انه اجماعا
ان العمل عليه جائز في الجملة وتعيين موضعه انما هو تابع لراي المجتهد بحسب ترجيحه وتفقهه لا اختصاص له بامثال زماننا وان كان في
الفرقة الاولى فنقول اي دليل دلهم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة واخويها فان كان الدليل هو الاجماع والاخبار الدالة على
الجواز فنقول انهما على تسليمهما انما يدلان على انه يجوز العمل بها لا لانه لا يجوز العمل بغيرها ونفي جواز العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة
تحريم العمل بالظن وقد عرفت الحال وجواز العمل بها مطلق وليس مقيدا بانه لاجل انه الظن الحاصل منها وان ذهب بذلك فلا
يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان لم يفد الظن ايضا جعلا للامر باب الوضع وان ضم الاخبار مثل الشهرة
والظن بالاجماع مما لا يحصل بها الظن والثاني مما يكذبه الوجدان بل العيان والاول مما لا يصدقه الاخبار وكلام الاخيار ولا النظر
والاعتبار هو ان العمل بها لاجل انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام اخبارا ظنيا وكشفا راجحا ولا ريب انه
قد يحصل من شهرتها العمل بين الاصحاب ظن بانه مراد الامام ومذهبه لا يحصل من خبر معارض لها وان عمل بها نادر من الاصحاب والاعتبار
شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب الا اذا كان السبب مما لا يحصل الظن كالقياس على ما بينا بل الظن
بالاجماع اقوى في افادة الظن بمذهب الامام من خبر الواحد وبالجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقول الامام كالخبر
من غير فرق ابدا الفارق فلا بد اما من القول بان خبر الواحد كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب ان يتبع حكم اليقين السابق
وان لم يحصل الظن ببقائه بل ولو حصل الظن بعدمه فيجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو كان خلافه مظنونا
واما من القول بان خبر بها لا يفيد الا الظن والا فظن المجتهد بنفس الامر لم لم يحصل بسبب الخبر مع رجحان مقتضى
الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل والنجوم وانت خبير بانهما مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي حتى يتم بامكان حصول
الظن بها فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل الظن بها في الاسباب والموضوعات كالقبلة ودخول الوقت وفي مثل الآلات التي يستنبط
منها الشيء والقبلة ولا ننكر جواز العمل بها مع عدم ظن اقوى منها ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن وحرموا العمل عليه
ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد حتى انهم بان باب العلم غير منسد بدعوى ان اخبارنا قطعية فيحرم العمل بالظن ويجب متابعة الاخبار
ويحرم التقليد بل يجب على كل احد متابعة كلام المعصومين وهذا كلام لا يفهمه غيرهم فان دعوى قطعية اخبارنا مع ان البديهة

تنادي بعضها او يستخرجها مفصلا او شرائط الاجتهاد لا تنفي بطالة الامع طيبة بلا لنها واختلالا لالتها واختلافاتها وتعارضها
وعدم المناص عن تلك الاختلالات الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينها بنوع يدل
عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد مضافا الى البراهين العقلية المتقدمة والاية والاخبار مثل اية النفر وقوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر وقول الصادق ع لابان بن تغلب اقعد وافت وعليكم بفلان وفلان وخذ واما الرد بينكم عن فلان والطريقة المستمرة في الاعصار
السابقة الى زمن الائمة من رجوع النسوان والعوام الى قول العلماء من دون ان ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث للعجمي التخ
ومن اين ينفع ترجمة العالم له الا مع اعتماد العامي على فهمه واجتهاده في فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد التي لا تعد ولا تحصى فيما ذكر
وقد مر بعض كلماتهم في مسئلة البحث عن مخصص العام ويجيء بعض منها في شرائط الاجتهاد والحق ان الوقت اشرف من ان يصرف في ذكرها
وذكر الجواب عنها ولذلك طوى كشح العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ولما شاع في الاعصار المتأخرة
هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم يخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلماتهم ودفعها والخبير البصير يكفيه ملاحظة ما
ذكرنا في هذا الكتاب على ما لم نذكره نسئل الله العصمة في كل باب فانه ولي الخير والصواب **قانون** اختلفوا في جواز التجزي في
الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة **وهي** ان جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية
المتعلقة باصول الدين والمذهب لا من اصول الفقه ولا من فروعه فهو يجري مجرى وجوب اطاعة الامام لانه لا مناص عن لزوم معرفة الحجة
بعد غيبة الامام من هو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة ونحو
الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصول وهي الاعتقادات التي لا تتعلق بالتكليف بلا واسطة وان كان لها تعلق بها في الجملة ولا من مسائل
اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة والبحث عن عوارض الادلة ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا
ليس من مسائل اصول الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم
باحكام الشرع في غير حضرة الامام من مسائل اصول الدين والمذهب التي تثبت بالعقل وبالنقل ايضا مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد
النبي للرعية ونحوها فكما لا بد للمكلف في الاعتقاد بعد الامام الا بالعقل او بالنص فكذا لا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم
بعد فقد الامام ع اما بالعقل او بالنقل وهذا في حال عدم حضور الامام سواء كان في حال الحضور وظهوره او في حال الغيبة المنقطعة
اما العقل فلان كل من يدخل في اهل ملتنا مثلا يعلم بالضرورة من شرع نبينا ان له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال
وان التكليف ما فوق الطاقة لا يستطيع وانه لا بد من تعلم هذه الاحكام على سبيل التفصيل يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال ولم يبق لذلك
الا في جملة العلماء واما النقل فلكل ما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم في الاحكام مع بداهة شركتنا مع الحاضرين في التكليف
بقي الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل القطع باجتهاد داخل فيه وكذلك الظان الذي علم
بها ظنا من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد ايضا داخل فيه سواء كان في ظهور الامام او غيبته المنقطعة ولا ريب ولا شك في جواز
الاخذ منه اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا لها على الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل وكذا اذا كان عالما
بالبعض على سبيل القطع في خصوص ما علم واما جواز الرجوع الى الظان ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى
بالمتجزي في الظان ببعضها او كلها من غير جهة الطرق الصحيحة كما لو اخذ من غير بالغ رتبة الاجتهاد ليس له من العلم حظ الا التقليد للمجتهد
او غير مجتهد ففيه خلاف واشكال فهيهنا مقامان الاول انه هل يجوز الاخذ من غير المجتهد كالعامي البحت او من هو ارفع درجة
منه ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا والثاني هل يجب الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي العمل بظنه ام لا فيجمل التحقيق
فيهما ان من اوجب الرجوع الى المجتهد المصطلح ان اراد مطلقا حتى على الغافل والجاهل رأسا فهو خروج عن مذهب الامامية وذهاب
الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق ومن جوز الرجوع الى غيره فان اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما ارتكبه من الاخذ من غير

المجتهد واحتمال وجوب الاخذ من المجتهد فهو خروج عن مقتضى الدليل ونقض لغرض التكليف كما ان غير الغافل اذا التفت الى وجوب
الخليفة بعد الرسول وتفطن الاختلاف او للزوم معرفة حال الامام وانه لا بد من الفحص بوصف مثلا ثم رجع عما هداه اوفق الاجتهاد د
نفسه واكتفى بتقليد ابيه او استاده او غيرهما فهو مواخذ ومعاقب فكذلك ما نحن فيه لا بد ان يتفحص ويتامل في ان ما يعلم ثبوته لم يحالا
بضرورة الدين ويعلم انه يجب عليه اتيانه والامتثال به من ذا الذي يجب ان يرجع اليه في تحصيلها واما الغافل عن لزوم التامل
في المرجع والمطاع الذي يعتقد انه لا امام الا من قال والده بامامته ولا يختلج بباله احتمال سواه ولا يبلغ فطنته فوق ذلك كالذي
من يعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه او امه ولا يختلج بباله احتمال سواه كالاطفال في اوائل البلوغ سيما اطفال العوام بل و
نسوانهم واكثر رجالهم فهم ممن يجوز تحت عنوان الغافل وتكليف الغافل قبيح فالعبادات الصادرة منهم ان وافق الواقع ونفس الامر فلا قضاء
عليهم ايضا لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو لم يعلم مطابقته للواقع ايضا بل ولو علم عدم مطابقته
للواقع لعين ما ذكر واما من تفطن وقصر فهو معاقب وان طابق عمله الواقع واما القضاء ففيما لم يطابق الواقع فلا اشكال فيه
وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها الظاهر ايضا وجوب القضاء انما الاشكال في صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء ح ايضا
لعدم حصول قصد التقرب في هذه العبادة فيكون باطلا وقيل انه صحيح مثلا من يظن ان عبادة من لم ياخذها من المجتهد ولو طابق
الواقع لا بد ان يبطل على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق ومرادهم من قولهم ان الجاهل غير معذور الا في موارد خاصة هو الجاهل المقصر لا
لا الجاهل الا ايضا لانا نقول ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق ومقلده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول ان الطفل في اول
البلوغ لا يمكنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وشرائطه غالبا ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ سلمنا
لكن يمكن في حقه انه لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك ولم يظهر له ما يوجب التفطن له بل يعتقد بسبب حسن ظنه بوالده
او معلمه ان العبادات والاحكام انما هو ما يعلمه هؤلاء وعلموها اياه سيما اذا كان ابوه من العلماء في الجملة وان لم يكن له قوة
الاستنباط ولم يكن فقيها مجتهدا ولا مقلدا له فهل تقول هذا الطفل الغافل الذي لا يختلج بباله احتمال ان المعصوم غير ذلك
ان يعذبه الله تعالى على ترك التقليد او على فعل العبادة على النهج الذي علمه هؤلاء فان قلت لا يوجد هذا الفرض قلنا كلامنا على
هذا الموضوع ومع تسليمك الكبرى فلا يضرنا المنع في الصغرى لانها وجدانية مع ان انكار ذلك مكابرة ويمكن الفرض في التحقق البتة
ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب معاشرة الناس وعلم ان فيهم من هو اعلم من هؤلاء ورأى مخالفة من هو فيهم
من هؤلاء اياه فيرتفع ظنه السابق ويميل الى ما قال هؤلاء ويعتقد ان الشريعة انما هو في ذلك لا ما علمه هؤلاء الاولون وفي هذه
المرتبة ايضا غافل عن احتمال ان يكون التكليف غير ذلك وعن احتمال ان يوجد شخص اعلم من هذا الاعلم وتكليفه هو العمل بظنه
الذي اطمئن به الى ان يعثر على الفقيه في الكل والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلد والعامي لا المجتهد المصطلح
الذي هو مقابل الاخباري فان العالم الاخباري ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل ان المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي يجوز
الرجوع اليه ثم اذا التجى الى ان يحصل له العلم وقوة فهم الادلة في الجملة فيظهر له ان الطريق انما هو الاستنباط عن الادلة وتحصيل
ما هو مراد الشارع من تلك الادلة ثم ان في هذه المرحلة عرض عليه شبهات من ان المعتبر هنا هل هو مجرد الظن الحاصل من الدليل على اي
نحو يكون او لا بد ان يكون على وفق قواعد المجتهدين او على وفق قواعد الاخباريين وهل يكفي التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا
مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرائط التي سنذكرها او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب التكرير في
كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول الظن او لا بد من تحصيل الظن القوي وفي كل هذه المراتب مراتب الظنون ولا سبيل الى العلم
في اكثرها فالقول بان البرهان القاطع انما دل على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الظن المحرم الممنوع منه شطط من الكلام
اذ قد اثبتنا ان الاصل حين انسداد باب العلم هو العمل بالظن الى ان يثبت المخرج منه وقد ظهر مما ذكرنا صعوبة بيان القدر المجمع عليه

من المجتهد

من المجتهد المطلق فان كل واحد من الاخباريين والمجتهدين يغلط صاحبه في الطريقة والقول باخراج الاخباريين من زمرة العلماء المجتهدين
شطط من الكلام فهل يجد من نفسك الرخصة في ان تقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي الذي صنف الاثني
عشر مقلد ولا يجوز الاستفتاء عنه ولا يجوز له العمل برايه لانه اخباري او يقول ان العلامة على الاطلاق ابو الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي ليس اهلا
لذلك فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن افراده المبهم عندنا وتعيينه ليس الا باجتهادنا وظننا فان المجمع عليه
حتى يتكل عليه فيبقى المجتهد بالاصطلاح المتاخر والاخباري والمتجزي كلها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظن مع ان غاية ما ثبت في
هذا الشخص الاجماع على جواز العمل بالظن للمجتهد في الكل ونحو غيره مما امل وذلك لا يوجب تعيين العمل على الاول وحكمه بجريان غيره و
الاصل بنفي تعيين الوجوب والذي ثبت اشتغال الذمة به هو وجوب الابراء مقتضى كليهما معا لا ترجح احدهما المعين عند الله المبهم
عنده مع عدم العلم بتعيينه كما اشرنا في مباحث الاصل والاستصحاب فارجع وتامل ثم تنزل هكذا الى ان يصل الى الطفل في اول البلوغ
ومما ذكرنا يظهر انه يجوز ان يعمل ظن المتجزي بحاله مع مخالفة المجتهد المطلق له ايضا ثم اعلم ان مراتب الظنون المذكورة مختلفة في انحائها
فقد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن ويحسبه علما بحسب الاطمينان الحاصل له وذلك لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كل احد في جميع الاشياء عالما بالدليل
التحقيقي بل قد نعلم شيئا ولا نعلم انا نعلمه فلا ينافي ما ذكرنا عدم تفطن الطفل في اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل
مرتبة من تلك المراتب مدركا هو دليل الحكم ودليلا على جواز العمل به كما هو الشان في القطعيات ايضا فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول
ابيه او امه او معلمه ودليله على حجية ذلك عليه هو ما استحسنه من انه اكبر منه واقرب الى الشرع واسن منه فلا بد ان يكون مطلعا
بحال الشرع وهكذا دليل من ترقى عن هذه المرتبة بالنسبة الى معلمه الاعلم وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط فقد يكون هو ادلة
الفقه ودليله على الحجية هو كبرياء الكلية الثابتة بالدليل مثل الاجماع او لزوم التكليف بما لا يطاق لولاه لبقاء التكليف وانسداد
باب العلم عليه الا من هذه الجهة ولا فرق في ان الدليل على حجية الاستنباط من المدرك وانه يجوز له الاستنباط مما لا بد منه بين المجتهد
وغيره والمتجزي وغيره فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برايه في كل واحد واحد من المسائل موقوف على جواز اجتهاده في المسائل وجواز
اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه هل يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا وكذا المتجزي جواز العمل على اجتهاده في شخص
مسئلة احاط بمداركها موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي احاط بمداركها وهو موقوف على جواز اجتهاده في انه هل يجوز له
الاجتهاد وهكذا ننزل الى الطفل والحاصل انا نقول لا بد ان يكون كل واحد من المكلفين آخذا تكليفه بالاستدلال في حجية المدرك
فان امكن تحصيل العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم والا فهو الظن فعلى هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل
بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل واحد منها بكبرياء الكلية الماخوذة من الادلة المتقدمة والمقلد يستدل على جزئيات
المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول مجتهده بكبرياء الكلية فكذلك الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى
حجية قول ابيه بما ذكرنا من الاستحسان وكما ان المقلد لا بد ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقد ان الطريق الى
العلم فكذلك الطفل يجتهد بفهمه في تعيين المعول والمرجع وكما ان تشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لائق للاتباع يوجب
تزلزل المقلد عن اطمينانه ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد اخر وابطال تشكيك المشكك فكذا
حال الطفل فكما ان استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد العارف المسامحة في ذلك فكذلك الطفل ونحوه
من العوام اذا شككه مشكك بان يقول له ان اباك لا يليق بالتقليد او يجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها من مجتهد مقبول
فتزلزل اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا يصح ظن كما ان المجتهد بعد ما استفرغ وسعه واستقر ظنه
على حكم فاخبره معتمد من العلماء ان في الكتاب الفلاني حديثا صحيحا يدل على خلاف ما ذكرت وان فلانا ادعى الاجماع في الكتاب
الفلاني على خلاف ما ذكرت فيتزلزل ولا يجوز له العمل حتى يتفحص ويتامل في ذلك ثم يعمل على ما اقتضاه واما تفصيل الكلام

في المقام الاول

في المقام الاول فهو ان المشهور بين فقهائنا ان الناس في غير زمان حضور الامام صنفان اما مجتهد واما مقلد له ومن لم يكن من احد
صنفين فعباداته باطلة وان وافق الواقع ويؤدي هذا المؤدى قولهم بان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور وذهب جماعة من المتاخرين منهم
المحقق الاردبيلي رحمه الله الى ثبوت الواسطة ومعذورية الجاهل وصحة عباداته اذا وافقت الواقع حجة المشهور ان التكاليف مما ثبت بالضرورة
وسبيل العلم اليها مسدود ولا دليل على العمل بالظن الا ظن المجتهد لانعقاد الاجماع والضرورة بذلك في المقلد له ولزوم اختلال
نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع وفيه ان وجوب الرجوع الى المجتهد ان اريد بالنسبة الى من تفطن لوجوب المعرفة ولم يقصر
فطنته على الاكتفاء على من هو دون المجتهد فمسلم وان اريد مطلقا فممنوع لان الغافل عن هذا المقدار من وجوب المعرفة الذي احتج
معرفته ان ما يفعله ابوه او امه هو مما لا يحتمل البطلان ولا يحتمل الصلوة مثلا غير ما يفعلانه ولا تزلزل في خاطره في هذا المعنى
كيف يكلف بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعيينه وهل هذا الا التكليف بما لا يطاق ولذلك لا يكتفى من بلغ فطانته الى لزوم
الرجوع الى المجتهد بحصول ظنه بان هذا الشخص مجتهد ويكفيه ذلك وان اخطأ في الواقع كونه غير مجتهد وهل ذلك الا لان تكليفه
بازيد من ذلك تكليف بما لا يطاق اما الاول فلانه غافل من احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك او من احتمال ان يكون ذلك قاصرا
في رتبة الاجتهاد واما الثاني فلانه جاهل بحقيقة الاجتهاد فما الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه فالطفل في اول بلوغه على الفرض الذي
ذكرنا في تعيين ابيه او امه للرجوع اليه مثل هذا المقلد في تعيين مجتهده واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة على الرجوع الى العلماء مثل مقبولة
عمر بن حنظلة وغيرها وبمثل قوله تعالى فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ وبمثل الاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة اذا كانوا
يسئلونهم عمن ناخذ معالم ديننا كانوا يقولون عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن مثلا ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم
نهوا عن تقليد العالم التابع لهواه فضلا عن غير العالم ولم يرضوا بالرجوع الى العادل الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه كلها خطابات
متعلقة بمن يفهم ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه المضامين وكون الغافلين والجاهلين بل اكثر الغير المتفطنين لا يرون الا ما علمهم
بديهة الذي يفعله الناس وابوهم وامهم مخاطبين بمثل الخطابات اول الكلام واما العارفون بذلك المسئلة نحو هذه الخطابات
والمتفطنون لوجوه هذه الخطابات او احتمالها بحيث يحصل لهم التزلزل في معتقدهم فنحن نقول ايضا بانهم لو قصروا في تحصيل ما كان
عليهم لكانوا معاقبين ولكان طاعاتهم باطلة غير مقبولة احتج الاخرون بالاصل وصعوبة معرفة العلم بالمجتهد وشرائطه وعدالته
سيما مع الاشكال في معنى العدالة والكاشف عنها والمثبت لها للاطفال في اول البلوغ وللنسوان ولكثير من العوام وفيه انهم
ان ارادوا بذلك الغافل بالمرة او العاجز عن ادراك ما ذكرنا كما هو غالب الوجود في المذكورين فهو كما ذكروه والاصل والعسر
والحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل على ذلك ولكن يرد عليهم انه تخصيص في ذلك بما كان موافقا لنفس الامر لا دليل عليه
اذ هؤلاء ليس تكليفهم الا ما فهموه ولذلك لم يشترطوا في صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر ويظهر ما ذكرنا من عدم الفرق
من بعض كلمات بعض هؤلاء ايضا كما سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلي اعتبار الموافقة لنفس الامر واما مع فرض التفطن
والامكان فلا يتم الاصل للعلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل لان العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في
المثال المشهور في تكليف المولى عبده بالمجمل الطومار المشهور ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا بان المامور به
هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من المجتهد غير داخل في حقيقتها فمتى وجد في الخارج يحصل الامتثال والاصل عدم
مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية العبادات وكلامهم هذا يقتضي كفاية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه
واكتفى بظنه او بتقليد من لا يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد يقيد بعدم العلم بنهيه عن ذلك حين الفعل اقول
لا مناص في صحة العبادات من قصد الامتثال كما حققناه سابقا في محله وهو المراد من قصد التقرب لا يصح قصد الامتثال
الا مع معرفة كون ذلك الفعل هو ما امر به الامر فاذا لم يعرف ذلك فكيف يقصد به التقرب هذا هو الفارق بين الواجبات

التوقيفية

التوقيفية والاسباب التوصلية كما بيناه سابقا فان اعتبر هو لا مجرد الموافقة وان كان المصلي عالما بوجوب التحصيل ومقصرا
في ذلك فهو باطل لعدم تحقق الامتثال العرفي للزوم الجزم بالاطاعة والمفروض انه مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمئنان بانه
وتقليده فهو في الحقيقة ليس بظن كما اشرنا سابقا ولما حاصل ان الامتثال العرفي لا يحصل الا بقصد الامتثال وقصد الامتثال
بالفعل لا يتم الا بعد العلم بان الفعل هو نفس المأمور به والمفروض انه لا يعلم ذلك لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بان ذلك هو المأمور به
بل ولا الظن ايضا كما اشرنا ولو فرض حصول ظن فلا حجية فيه مع الاحتمال الظاهر كما اشرنا في المجتهد اذا اخبره عدل بوجود معارض
لم يعثر عليه المجتهد بل على ذلك ايضا فوهم لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وغيرهما وان اعتبروه بشرط ان لا يتفطن المكلف
لوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك ففيه ان اعتبار الموافقة هنا لا دليل عليه الا ان التكليف بالموافقة تكليف بما لا يطاق
فلم يبق في ذلك تكليفا له فكيف يطالب به مع انه لا يمكن تحصيل الموافقة نفس الامر ولا يظهر ان المراد منه حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه
احد الا الله او ما وافق راي المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين وما الدليل على ذلك كله وما المبين والمميز له
وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة اي فائدة فيه لما فصله فيل ذلك اللهم الا ان يقال المراد الحكم بلزوم القضاء
وعدمه فيتبع ذلك راي المجتهد الذي يقلده بعد المعرفة فيحكم بانه فاتت منه الصلوة او لم يفت وانت خبير بان الحكم بالفوات
وعدم الفوات تابع لكون المكلف مكلفا بشيء ثم فات عنه وهو اول الكلام ولزوم القضاء على النائم والناسي انما خرج بدليل
هو النص وما يتخيل الفرق بان مقتضى القول بعدم جواز الترجيح بلا مرجح ان تكون لخصوصية الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية
في تكميل النفس وحصول القرب الذي هو المطلوب من المأمور به فمع المخالفة لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند اطباء الابدان
فنقول مع ان تلك الهيئة المخترعة كما انه لا يجوز انتقاصها عما ركبها عليه اطباء الابدان ونفع خاصيتها بذلك فكذلك لا
يجوز خلوها عن قصد التقرب والامتثال الذي هو من كيفيات هذا التركيب وشرائطه ومنع اشتراطه مكابرة كما يشهد به
العرف والعادة والعقل والنقل انه يرد عليه انك ما تقول في مؤدي ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها فهل التركيب
واحد في نفس الامر او مختلف يجوز كلها بمقتضى تعدد الاراء او غير الموافق بدل عن الموافق كبدل الادوية فان كان واحدا فيرد ما ذكرت
على المجتهد ايضا وان كان مختلفا فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره وما الدليل الذي يجوز ذلك في المجتهد ولم يجوزه في
غيره فهل دليل جواز عمل المجتهد برايه وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت انه موجود في الغير
المقصر الجاهل الغافل ايضا كما بينا مع ان نية القربة قد يكون فيما يحتمل من الذي علم وجوب التحصيل واكتفى بظنه المعلوم بل قد   فيه تأمل
وانتفى موافقته للواقع وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره ح في الثواب والعقاب والمدح والذم وغيرهما لخلاف طريقة
العدلية كما اشار اليه بعض المحققين قال ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت اذا صلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخلو
اما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما
يكون لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام
في واحد واحد من افعال الصلوة وينتهي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة لا يشرع لاحد الاجتراء عليه
معلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل
مصادفة الوقت عند احدهما بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما فيه ضرب من التعمل والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج
عن المقدور في استحقاق المدح او الذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان واوان ولا بد من حمل كلام هذا
المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة وشرائطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن مع التقصير فيه واما الغافل
فلا بد ان يجعل فيه الشق الثاني واجاب بعض الافاضل باختيار الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب مراعات الوقت وحالا

بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن واما مع فرض العلم بوجوب المعرفة المذكورة فقال ان الذي
صلى في الوقت مع ما افتي على ترك السؤال على ترك الصلوة لا لاتيانه بها وليس التحصيل والمعرفة من شرائطها بل كالواجب على حدة واما
الاخر فيما اقتضى على ترك السؤال على عدم الاتيان بالصلوة لعلمه بانه يجب عليه السؤال لتحصيل الشرائط ويأتي بالصلوة الناشئة من ترك التعلم
واستمر جهله فلم يات بها مطابقة للواقع ودفع لزوم كون الامر الاتفاقي موردا للمدح او الذم بانا نقول ان المدح على فعل الصلوة
الناشئ عن العلم ولم نقل بان الذي صلى في الوقت مستحق للمدح بفعله في الوقت بل نقول بانه لا عقاب عليه لترك مراعاة الوقت
من جهة جهله بها ولا ملازمة بين كون شيء غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للمدح عليه بان يكون كل من لم يستحق
العقاب على شيء يستحق المدح عليه كتارك الزنا لغير الله فغاية الامر ان يكون الجاهل براعاية الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من
العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد اقول وفيه مع ما فيه مما يظهر من التأمل
فيما تقدم انه مذاهبه للخروج عن قواعد العدل فان الاول لم يصدر منه شيء ابدي من وقوع فعله في الوقت اتفاقا وفي المبادئ
متساويان فدفع العذاب عن احدهما دون الاخر خروج عن العدل وكذا حصول المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الاخر مع ان
خلو الطاهر عن الرجحان واستحقاق المدح ايضا غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات
بخلاف فعل الصلوة في الوقت وقد احتجوا ايضا بالاخبار الدالة على الكلفة رفع والعقاب عما لا نعلم مثل قولهم ما حجب الله علمه عن
العباد فهو موضوع عنهم وقولهم من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وقولهم وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون ونحو ذلك
وفيه ان مدلول هذه الاخبار فيما جهلوه اجمالا وتفصيلا ولم يتفطنوا لوجوب معرفته او غفلوا عنه بعد الفحص والتفتيش ايضا ولم
يحصل لا فيما فيه ولاما فيما علم اجمالا وجوب المعرفة فيه ويحصل احتمال ظاهر بوجوب الطلب الا لنسبة الى بعض ما لا نعلم فلا يصدق
مدلولها لحصول العلم في الجملة وان لم يكن تفصيلا ولذلك نرى الفقهاء لا يتمسكون بعموم هذه الاخبار بعد قولهم بالعمل بأصل
البرائة عندهم مشروطا بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع ومع حصول الظن بعدمها فهم يعملون بمقتضاها لحصول العلم الاجمالي
لهم باختلاف الادلة وتعارضها واشتغال الذمة بشيء غير مبين والحاصل ان بعد حصول العلم الاجمالي والتفطن يجب تحصيل
المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل باي ظن يحصل ما لم يطمئن اليه النفس بحيث لم يبق له تزلزل في الامر ويدل على ذلك ايضا
روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبيدة الحذاء عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن امرأة تزوجت رجلا ولها
زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها في المصر التي هي فيه تصل اليه او يصل اليها فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم
الى ان قال قلت فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال اليس هي في دار الهجرة قلت بلى قال فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي
تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل لها ان تزوج زوجين وقال ولو ان المرأة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذي فعلت حرام ولم
يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود وكذا في الكافي وايضا في الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابي ايوب عن يزيد الكناسي قال سألت ابا
جعفر عليه السلام عن امرأة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كانت تزوجت
في عدة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزاني غير المحصن الى ان قال قلت ارايت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امرأة
اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت تعلم ان عليها
عدة ولا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم وهكذا انتهى في الكافي والتهذيب وما رواه المشايخ
الثلثة في كتبهم وسند بعضها معتبر ان رجلا جاء اليه فقال ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج
فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال لا تفعل فقلت والله ما هو شيء اتيته برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال لله انت اما سمعت
الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الآية من كتاب الله عز وجل

من عربي

بها من عربي ولا عجمي لا جرم اني قد تركتها واني استغفر الله فقال له قم فاغتسل وصلّ ما بدا لك فلقد كنت مقيماً على امر عظيم ما كان
اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة من كل ما يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلاً الى غير ذلك من الاخبار
مثل ما دل على انه لا ينفع الطاعة الا بولاية ولي الله وان يكون جميع اعماله بدلالته اليه ومثل ما ورد انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة وبالعلم
وباصابة السنة ويؤيده الخبر المشهور ان القضاة اربعة والناجي منها واحد والباقي في النار فان هذه الاخبار تدل على ان العلم الاجمالي كاف
في التكليف بالتفصيل وتاركه معذب والمراد بالخبرين الاخيرين الدلالة الى العمل على حسب فهم المكلف وكذا اصابة السنة والا يلزم
تكليف ما لا يطاق لو اريد ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق في الغافل والجاهل رأساً هو المخصص لكلها مع امكان ان يقال
بمنع العمومات والاطلاقات لو سلم عمومها ودلالتها الا ان الظن لا يعارض القطع ويجيء ايضاً روايات مثل ما ورد في حكاية عمار انه اصابته
جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله كذلك يتمرغ الحمار أفلا صنعت كذا فعلمه التيمم ومثل ما ورد في حكاية ابن عمرو حيث تطهر بالماء
وصلى بهذا الحمد تماماً مع انه لم ياخذه من الشارع ونحو ذلك وفيه ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولا بد من تأويلها لمخالفتها
للدليل القطعي فيمن يتمكن من التحصيل ويتفطن لوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل فالتنديم والتوبيخ على عمار انما يرجع الى تقصيره
في عدم السؤال حتى يفعل صحيحاً وان فرض ان عماراً كان جاهلاً لا يلزم السؤال وغافلاً عن حقيقة الحال وصار باعث العلم بالتفصيل في
الاجمال فالرواية دليل على جواز عمله بظنه ونحن لا نتحاشى عنه مع ان استعمال هذا اللفظ وما في معناه شايع في العرف في
ارادة بيان ما هو حقه وبان يفعل والا فلا معنى للتنديم والتوبيخ على الغافل والجاهل واما الحكاية الاخرى فيظهر الجواب عنها بملاحظة
ذلك فان اتفاق مطابقته ورود الشرع على مقتضى فعله يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات ووجود المصلحة فيه ولكان
مقصودهم من ذلك التنظيف لا التطهير الشرعي او ان ظنهم ادّيهم الى هذا الاجتناب باعتقاد انه حكم الله مع عدم تقصيرهم في تحصيل
المعرفة فصار واحد منهم بهذا الفعل المطابق للمصلحة الواقعية وكذا يظهر الجواب ايضاً لو استدل بمثل ما رواه الكليني في الكافي
عن عبد الله بن عطا قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما ابرءا من امير المؤمنين فبرئ واحد منهما وابى
الاخر فخلي سبيل الذي برئ وقتل الاخر فقال اما الذي برئ فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يبرء فرجل تعجل الى الجنة فان الظ
ان الذي لم يبرء كان جاهلاً بوجوب التقية ووجه دخوله الجنة انه غير مقصر في ذلك لعدم تفطنه وقد ... الكلام في المقام ان الثواب
والعقاب على الفعل والترك انما يتبع العلم والجهل مع عدم التقصير فدعوى كون من قلد غير من هو اهل للتقليد في الاحكام الشرعية
معاقباً ماثوماً مطلقاً شطط من الكلام ومدعي ذلك اما لا بد له من القول بجواز تكليف الغافل او دعوى عدم امكان حصول
هذا الفرد اما الاول فلا اختفاء في فساده بل الاشاعرة مع نفيهم للقبح العقلي لم يجوزوه واما الثاني فهو يرجع الى النزاع في الصغرى
ونحن نتكلم على فرض ثبوتها فلا بحث علينا مع ان هذه الدعوى تشبه المكابرة اذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول والمجتهدين في المعقول
والمنقول بما غفلوا عما يلزمهم معرفته في الفروع والاصول فضلاً عن الاطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيراً ما رأينا
الصلحاء الذين ليس همهم الا معرفة الدين وتحصيل الشرايع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردد في ابواب الفقهاء
والمسئلة عن مسائل صلواتهم وطهاراتهم وصيامهم ثم ظهر لهم انهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من واجبات عباداتهم وكانوا يعملون
بشيء من احكامها على سبيل ظنهم بصحته من دون اخذ من المسائل لاجل عدم تفطنهم بالسؤال وغفلتهم عن حقيقة الحال وربما
كان مخالفاً لرأي مجتهدهم ايضاً فكيف يمكن دعوى عدم تحقق فرض الغفلة الا ترى انهم لا يحكمون بكفر منكر الضروريات اذا امكن في حقه
الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة في النظريات والامور الخفية نعم الغفلة في الامور العامة البلوى لمن زاول
الشرعيات وخالط اهلها بعيد سيما اذا انضم اليه مضافاً الى عموم البلوى تنبيه آخر كما اشير اليه في الروايات مثل صحيحة ابي عبيدة
ومعتبرة يزيد الكناسي المتقدمتين فان المراة عرفت ان عليها التربص بعد الطلاق في زمان يحل لها مقداره وهو تحل لزوج آخر

فليعرفوا

فكيف يجوز لها التزويج باعتدادها الذي لم تعرف مقدار الزمان بل يجب عليها السؤال لتحصيل العلم لها بالتكليف على الإجمال ولو فرض وجود
امرأة لم يقرع سمعها لزوم العدة فلا ريب أنها معذورة وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب أن أكثر الأطفال في أوائل
البلوغ وكثيراً من النسوان والعوام في قرى البلاد كانوا يحكمون بالمستضعفين بهذا المعنى ولذا لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل
بل قد عرفت أن الغفلة تحصل للعلماء والفضلاء أيضاً فالنزاع المشهور بين علمائنا والمحقق الأردبيلي وموافقيه لا بد أن يكون
فيمن حصل له العلم بالإجمال وتفطن لوجوب التحصيل لكن قصّر في تحصيله وعمل بمقتضى ما في الذهن لم يكن أهلاً للفتوى تحقيقاً
بالتقليد أو بظنه ولذلك شرطوا فيه موافقته للواقع وقد عرفت التحقيق وأنه ليس كما قالوه ثم إن قلت إن ما ذكرت يوجب سد
أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا للمقصر المتغافل عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب نهي الغافلين عن الأعمال الشنيعة
ولا أمرهم بالعبادات الصحيحة فينتفي فائدة بعث الرسل وإنزال الكتب قلت لعل ما ذكرته بعينه شبهة ترد على الله في أصل بعث الأنبياء وإنزال
الكتب وفي تحصيل الأحكام وجعلها إذ هذه الأحكام والآداب والأعمال لها آثار وثمرات وخواص بها يستكمل نفس الإنسان ويحصل له
بسبب استعمالها القرب إلى الملك المنان ولطف الله تعالى يقتضي إبلاغ ذلك بسبب فرط عجيب في نوع عباده ومقتضى طاقتهم الآلات أولاً الأنبياء لم يقدروا
في زمان بعثهم على تبليغ جميع الأحكام إلى جميع أهل العالم وخصوصيات المكلفين في كل واحد من البلاد وحكمته تعالى اقتضت تبليغ
ذلك وتنبيههم مثل تحير (؟) من لم يكمل عليه الحجة ولم يبلغ له الحجة بينهم في زمانهم فلا سبيل للمؤاخذة عليهم ومن قرع سمعه شيء
من ذلك فيجب عليه الفحص عنه بمقدار يحصل له الظن إلى وجوبه ويكفي بمقدار ما يبلغ فطنته إلى كفايته ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي
أو من يقوم مقامه على غفلة خصوص شخص عن العبادة بين الخلق للإرشاد والتعليم فيجب عليه تنبيهه وإرشاده فكذا الآمرون بالمعروف
والناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء وإرشادهم طريقة الحق لأنه هو مقتضى اللطف ولا يستلزم ذلك كون تركه تلك
الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية حتى يكون ردعه من باب النهي عن المنكر والحاصل أن مقتضى
اللطف تبليغ العمل الذي له خاصيته وأثر بذاته لتحصيل الكمال وما يعمله في ذلك المكلف بمقتضى وسعه إن لم يكن عليه مؤاخذة
لكن لا يترتب على عمله الأثر الذي يترتب على العمل الصحيح الموافق لإرادة الشارع وإن كان لا يخلو عن أثر وثواب أيضاً لئلا يلزم الحيف والجور
والفرق بين من يأتي بالعمل على حده ومن لا يبالي بتمام حدوده مع اشتراكهما في عدم التقصير في التحصيل لا يوجب الظلم والحيف
بل إنما يوجب الحيف والظلم إن قلنا بإخلاء عمل الناقص عن الأجر رأساً ونحن لا نقول به وينتهي الكلام في هذا إلى الغاية التي تفاوت
الاستعدادات في تفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت الأجر لذلك لا يوجب ظلماً وإلا فلا بد أن لا يتفاوت حال المعصوم
من حال مؤمن لم يقصر في تحصيل ولم يتّبع (؟) بحسب طاقته وهو كما ترى وتفصيل هذا الكلام محل آخر ومنتهى الكلام فيه إلى الخوض
في لجج مسائل القدر وهو منهي عنه وما يتعلق من المسألة بما نحن فيه فالمقصود منه توضيح هذا الكلام في الثواب والعقاب وأما
الكلام في الإعادة والقضاء فهو مسألة فقهية تابعة للكلام في مسألة أصولية ويظهر لك حقيقة الحال فيه بما بيناه في
مسألة أن الأمر يقتضي الإجزاء ومسألة أن القضاء ليس بتابع للأداء وقد عرفت أن الحق أن القضاء إنما يثبت بأمر جديد
فكلما لم يثبت فيه دليل على الوجوب فالأصل عدمه والذي يمكن أن يصير فارقاً في المقام مع قطع النظر عن الأدلة المختصة بالمقامات
الخاصة هو مثل ما وقع في صحيحة زرارة عن الباقر ومتى ما ذكرت صلاة فاتتك صليتها ولكن الإشكال في فهم معنى الفوات وفي
الفرق بين مثل المجنون وفاقد الطهورين والحائض والناسي والنائم حيث يحكم على بعضها بالقضاء دون البعض وقد يفرق بين
فقد الشرط ووجود المانع فعدم الفوت عن المجنون مثلاً لعدم الشرط فلم يتعلق به شيء حتى يصدق الفوت وكذا فاقد الطهورين على
القول به بخلاف النائم والناسي فإن النوم والنسيان مانعان والشرط غير مفقود وهو التكليف وهو بخلاف واضح إذ لم يكن النوم
مانعاً مثلاً أولى من كون اليقظة شرطاً وليس انتساب سقوط التكليف إلى فقدان الشرط بأولى من انتسابه إلى وجود المانع
وظ

فكما ان الحائض يمكن ان يكون سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة فيمكن ان يكون لاجل وجود الحيض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي وفي
اطلاق الفوات في العرف يترتب على اتى شيء مما ثبت فيه الاطلاق فيحكم بالقضاء وما ثبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت القضاء لا
لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية فان المدار في الاطاعة والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعادة فكما يحسن بل يجب
على المسافر تهيئة السفر والملاقي للعدو اخذ السلاح مع احتمال الفوات قبل الاحتياج الى الاستعمال فكذلك الصحيح السالم العاقل
المتفطن المتهيؤ للعبادة قبل الوقت فمن كان في نظر اهل العرف من المستعدين لتعلق التكليف به ثم فات يصح اطلاق الفوت عليه
كالنائم والناسي للصلوة بخلاف الصغير والمجنون ولذلك يقال في العرف للتاجر المالك للقنية الطالب للاسترباح اذا منع من شغله
فات منه هذا الربح بخلاف الفقير الذي لا شيء له فنرجع الى ما نحن فيه ونقول ان المكلف الذي استقر رايه على طاعة وعلم ان تكليفه الفعل الى
ذلك الشاء وظنه كذلك بحسب اطمئنانه به من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه واذا اتى به على ما فهمه فيخرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه ما كان
مكلفا به عرفا فما الدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كما ان المجتهد المقلد له اذا ظهر لهما بعد الوقت خطاءهما فعلاه في الوقت
بحسب ظنهما وكما ان عدم مطابقة الواقع لا يضر بهما فلا يضر بالجاهل ايضا واما الاعادة فالاظهر فيه ايضا العدم لان الامر يقتضي الاجزاء
وكان مأمورا بما فعل وقد فعل والقول بانه مأمور بذلك ما دام متصفا بصفة الجهل فهو دعوى خالية عن الدليل بل الامر مطلق
والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو في الواجبات والمحرمات والمباحات ونحوها وماهية العبادات وكيفيتها
واما الصحة والبطلان المترتبان على المعاملات والاسباب الشرعية كالعقود والجنايات ونحو ذلك فنقول بترتب الاثار على الاسباب
وان لم يكن المكلف عالما بها ولا يتوقف الترتب بالعلم بان الشارع رتب هذا على ذلك ومرادنا بالواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات
والا فالواجبات التوصلية ايضا لا تضر في ترتب الاثار عليها جهالة كونها عن الشارع فعليك بالتامل في مواضع المسألة والتميز والله
الموفق واعلم ان الكلام في هذه المسألة بالنظر الى الغافل والجاهل الغير المقصر يظهر ثمرته في وجوب الاستغفار وعدمه ولزوم
القضاء وعدمه واما بالنسبة الى الباحثين عنها فمسألة علمية لا عملية نعم يثمر بالنسبة اليهم في التبليغ والارشاد وعدمه واما
تفصيل الكلام في المقام الثاني فهو ان المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة والمراد بالمتجزي عالم حصل له ما هو مناط الاجتهاد
في بعض المسائل فقط بحسب علمه او بحسب ظنه وان لم يكن كذلك في نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج بعض الاحكام من الكتاب
فقط مثل ان يحصل بتتبعه ان الاخبار الدالة على احكام مسائل الوضوء او مطلق الطهارة او الصلوة ايضا هي التي عثر عليها و
علم اجمالا ان لا معارض لها في الاخبار الدالة على احكام المناكح والمواريث والحدود والديات ونحو ذلك وعلم ان آيات الاحكام في
هذه المسألة انما هي التي عثر عليها ولا معارض لها وكذلك علم مواضع الخلاف والوفاق في المسألة بالتتبع في كتب القوم في مظان هذه
المسائل وكان عالما بعلم الاصول وطريقة الاستدلال فمرجع ذلك الى تجزي الملكة والاقتدار اذ الملكة والاقتدار قابلان للزيادة
والنقصان بحسب الافتقار والاستكمال والى تجزي المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته ملائمة لبعض من المسائل
دون بعض فيكون له ملكة هذا البعض دون الاخر كما ان الانسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات وفي سليقة نظم
الشعر دون الرسائل والخطب او بالعكس والغالب الوقوع في الفقه هو المعنى الاول اذ الغالب فيه مدخلية الانس والمزاولة في القصور
والكمال ولذلك يحصل في اوائل الاشتغال في اوائل البلوغ مرتبة الاجتهاد واما تجزي الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل
بالفعل دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزي في شيء اذ من المحال العادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل بل هو محال عقلا اذ المسائل الفقهية
غير متناهية وهي تتجدد كل يوم وشهر والحق ان النزاع في امكان التجزي بالمعنى الذي ذكرنا ومع ذلك مستندا بان القوة
الاستنباطية لا تتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة الجميع شبيه المكابرة فتخصيص المقام على الكلام في النزاع الواقع
في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتجوا على الجواز بانه اذا اطلع على دليل مسألة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد في تلك المسألة

نعم علم

وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واعترض بان كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم
المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسألة بحسب ظنه
وعدم تعلق غيره بها واعترض ايضا بان ذلك قياس غير جائز لعدم النص على العلية ولا القطع بان العلة هي القدرة على الاستنباط في
المدارك لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد من الخطأ ورد بان العلة هي الضرورة والاضطرار بسد
باب العلم واجيب بانه لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق وايضا الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي
تحت الحرمة اقول يرد الاشكال يظهر بعد التأمل فيما بيناه في اجمال المقال وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام
الشرعية على العالم الممارس لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن الحاصل له من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل
بظنه لذلك فكذا هذا فان الانسداد لا ان الدليل العقلي القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه وحرمة العمل بالظن
مطلقا ممنوع بل الظاهر ان المراد بها حرمة الظن في اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم لا مع انسداده وقولكم ان الضرورة ترتفع بعد
وجود ظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا ظن فلا وجه للترجيح وقولكم ان العمل به اجماعي وهو المخصص قلنا الاجماع على اي ظن وعلى اي حال
فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل لعرض عريض بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد من المجتهد في الكل هنا المقتدر
وهو ايضا على اقسام فمنهم من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسطون وكل من ارباب هذه
الطرائق يخطئ الاخر وتخطئة احد هذه الطرائق ايضا مسألة اجتهادية ظنية فاين المجمع عليه القطعي المقابل للظني واعتبار
القطعية من جهة كونه اجتهادا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فبقي افراد المجتهد المطلق ايضا تحت الظن وان قلت
نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا نم وجوب متابعة الاقوى والا يلزم رجوع احد المجتهدين المطلقين اذا كان ظن احدهما ضعيفا
الى الاخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي فيما فهمه اقوى من الظن الحاصل مما فهمه المجتهد المطلق وربما يرجع هذا كله مع ان الكلام في تكليف
المتجزي ولا بد للمتجزي هو ان يعرف تكليفه فاعتبار الظن لا يلاحظ الا بالنسبة الى نفسه فاذا حصل له ظن بان هذا الحكم كذا في
الواقع فهو لا يجامع حصول الظن له بان الحكم كما فهمه المجتهد في الكل حتى يرى احدهما اضعف عنده والاخر اقوى فمع حصول الظن له ربما
فهم بصيرة ظن المجتهد في الكل المخالف له وهما عنده ولو فرض عنده احتمال ان يكون لكمال قوة المجتهد في الكل مدخلية في فهم المسألة
ليست هي موجودة عنده فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد في الكل ابعد من الخطأ في نفس
الامر من فهم المتجزي ان اريد منه بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذلك ولا كلام لنا فيه وان اريد بالنسبة الى ما فرض كون المتجزي مستقلا
فيه محيطا بجميع مداركه فكلا مع ان الكلام ليس في ذلك بل في تكليف المتجزي وان اريد ان كثرة الاعتماد على قوة المطلق من جهة الغلبة
يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزي فهو كلام اخر لا نمنعه بين المطلقين المتفاوتين في العلم فكيف بالمتجزي والمطلق ولا دخل
له بما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد ايضا حرام فاذا انفتح جواز عمل المتجزي بظنه فكيف يجب عليه التقليد
مع ان التقليد ايضا ظن فان قلتم ان الاجماع وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع
قد عرفت حاله في المجتهد المطلق والاشكال فيه سلمنا لكن الاجماع على وجوب تقليده حتى على المتجزي ايضا اول الكلام كيف والمشهور
بين العلماء جواز التجزي فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف
او الاحتياط ضعيف لا دليل عليه اذا ثبت الجواز بطل المنع وان لم يثبت التعيين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا وقول
التعيين ان ترك التقليد انه اخذ من المدارك نفسها اهما امكن وموافقة لعمومات وجوب العمل بالايات والاخبار ويدل على ذلك في
يدل على جواز التجزي ايضا مشهورة ابي خديجة عن الصادق عليه السلام حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا
فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه بما حاصله ان العلم بشيء من القضايا ان اريد به ما يشمل الظن فالعلوم المجتهد

فاذكر

فالمنكر للتجزي يدعي انه لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فما لم يتبين من القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق فاذ لابد
من العلم الحقيقي فموضع النزاع انما هو ظن المتجزي لا علمه الاول ويمكن دفع ذلك بانا اصحابنا رضوان الله عليهم استدلوا بمقبولة عمر بن
حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه حيث قال فيها انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا
وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما الحديث فنقول اولا ان ظاهر الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهي وان كان
مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف فاذا لم يمكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي
فيكتفى بالظان من جهة استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ وسعه في جميع ادلتها يقوم مقام
العالم بها كما في مقبولة عمر بن حنظلة فكذلك الظان ببعض الاحكام من جهة استفراغ وسعه في ادلة ذلك يقوم مقام العالم بذلك
البعض المذكور في رواية ابي خديجة فان قلت في الظن ثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن
الاستدلال بالرواية ورجوع الى التمسك بجواز العمل بالظن وقد مر الكلام فيه وكلامنا هنا في الاستدلال بالرواية وثانيا نقول يمكن
ان يقال انه يظهر من التامل في سيرة الائمة واصحابهم طريقة رواية الاخبار وتجويزهم رجوع الناس الى اصحابهم ورخصتهم للاصحاب
في الاحكام بمجرد انهم علموا طريقة الجمع بين مختلفات الاحاديث واستخراجهم الفروع عن الاصول مع انهم ليسوا بمعصومين عن الخطا
والنسيان والاشتباه انهم كانوا يعملون بظنونهم الحاصلة من تلك الطرائق ودعوى انهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم
الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخطا مجازفة من القول فعلى هذا يمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن فيتم
دلالة رواية ابي خديجة على التجزي في الاجتهاد والقول بالفرق بين الظن الحاصل للاصحاب الائمة دون المجتهدين في زمان الغيبة مجازفة
سيما والاضطرار في هذا الزمان الى العمل بالظن اشد لكون حصول العلم فيه ابعد احتج المانعون بوجهين الاول لزوم الدور
وقرروه على وجوه نذكر بعضها فمنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده في هذه
المسئلة اعني جواز التجزي موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد
المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد اولا وهذا الحاق له بالمقلد بالذات وان كان الحاقا با
لمجتهد بالعرض وفيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية فنقول جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية
موقوف على صحة اجتهاده في مسئلة جواز التجزي في الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل
الفقهية بل هو انما يتوقف على صحة دليله لان المستدل في اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده الحاصل فيها الاستدلال
ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية بل اجتهاد منه في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي ره وغيره
ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل في ادراك كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة اخرى بحيث يجزم
بعدم المعارض مما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد في المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول فانا نمنع
اطلاق المتجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول والفروع وجعلنا مسئلة جواز الاجتهاد في التجزي جزءا من المجموع وانت
خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي في الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول فنفرض اولا علم الاصول
علما مستقلا ونثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه موقوفا على معرفة اشياء اخر غير هذا العلم فيمكن
عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائلها مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان جواز التجزي في الفروع
موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على صحة الاجتهاد في هذه المسئلة
الاصولية سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور وانت خبير بان نظير ما ذكره المانع يجري
في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز

اجتهاده فهذه المسئلة ايضا متوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا مسئلة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد

في جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية او الاصولية فتوقف جواز اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسئلة الاصول اعني الاجتهاد في

جواز الاجتهاد لا يستلزم الدور نعم يرد عليه ان ذلك يثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما بينا من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افراده

نعم يمكن ذلك في اثبات اصول الدين بان يقال وجود الصانع مما يثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل يثبت بالضرورة فتدبر ومنها

ان اعتماد المتجزي على ظنه بدليله الظني يتعلق بالظن في العمل بالظن بان نقول اعتماد المتجزي بظنه الحاصل من اجتهاده في المسائل الفرعية

على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسئلة جواز التجزي فيظهر جوابه مما مر اذ جواز الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي من المسائل الاصولية

الثابتة حجيتها بدليل ويتوقف احد الظنين على الظن الاخر لا بين يدور وقد يقرر هذا الاشكال على وجه لزوم التسلسل وجوابه

ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل في المسئلة الاصولية ولا مناص عن العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع

انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان علم المتجزي بحجية عمله على ظنه والدليل الظني الدال على مسئلة المجتهد

المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزية وهذا موقوف على علمه بحجية العمل على ظنه وان شئت بدلت العلم بالظن وقبله ان اريد

الظن في المقدمة الاولى ان كان عطفا تفسيريا لظنه وكان المراد من جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد

التجزية بمعنى وجود التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف

الموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا نسلم التوقف كما هو واضح وكذا ان اراد التجزي في كليهما وان لم يكن

عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنه الظن في الفروع ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة اصولية فان اريد

قبول التجزي في الموقوف على التجزي في الفروع فلا نسلم التوقف في المعطوف بنفي المغايرة في المعطوف عليه وان اريد التجزي في الاصول

فبالعكس ويظهر مما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما ايضا لانتفاء المغايرة ح ايضا الثاني حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بما

لاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي تحت المنع والجواب عنه منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله لما نحن فيه لما مر انا اسلمنا لكنه

فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق خرج فانه الامر لحصنا الامر في العمل

ومع رجحان احدهما فهو مقدم ثم قد يستشكل في دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد المطلق اما الاجماع فلان ذلك

ليس من المسائل المسؤل عنها عن ائمتنا حتى يعرف من اجماع اصحابهم مع عليه موافقته لرايهم كما هو المناط في الاجماع عندنا

واما الضرورة فلان العمل بالظن ليس من الضروريات لصرف التوقف الى الاحتياج الى واسطة بالبديهة وان اريد انه بعد انسداد باب

العلم فالعمل بالظن الناشئ عن الدليل ضروري دون الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق

بل المتجزي ايضا يأخذ بالدليل الاول ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول انه اراد من ادعى الاجماع تعليله جماع العقلاء او اهل

العدل من جهة افهامهم الناشئة عن الفرار عن لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يكن ظنه حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم

كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي من حيث انه ظن به لا خصوص ظن المجتهد من حيث هو

لكنه يكفينا في هذا المقام لان المستدل لم يرد الا جواز ذلك لا نفيه مع انه يمكن ان يقال انه بالنسبة الى نفسه والى مقلده لما كان

ارجح فتركه الى غيره ترجيح المرجوح وقبحه ايضا اجماعي العقلاء ولكن هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض ما بيناها الاتية والثاني

ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباته بوجهين الاول انه من تتبع سير الصحابة والتابعين في رجوع بعضهم الى

بعض ونظرائهم في ذلك وتجويزهم الرجوع الى اصحابهم وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم المختلفة

وامرهم بالجمع بالقواعد الملقاة اليهم التي لا يمكن التفريع عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب

ومخالفته وموافقة المشهور ومخالفته وكذا معرفة الاصل لا الافقه الذي لا ينفك عادة عن لزوم معرفة العام والخاص

وطرق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد والامر والنهي والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم باقسامهما وغير ذلك من المباحث
المحتاج اليها فبعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضاء ائمتهم ع بما ابتدا ولون بينهم من الطريقة بل هذه الطريقة يثبت حجيته
ظن المجتهد ايضا كما اشرنا سابقا فكيف بالمطلق والثاني ان الكلام هنا في مقام تجزي الاجتهاد ولعل الاقرار في طريقة الاصوليين والاخباريين
وغيرهما ح فنقول اتفاق العلماء في كل عصر ومصر في زماننا منتهيا الى زمان ائمتهم بحيث لم يعرف منكر يعتد بقوله على جواز عمل
المستنبط القادر المطلق على تحصيل كل الاحكام بقوته الحاصلة لذلك ومتابعة مقلده له بل لزوم ذلك في حقه يكشف عن ان ذلك
كان من حجية رخصة من جانب ائمتهم ع فهذا هو من فصائل الاجماع المصطلح كما حققناه في بحثه ولا ينحصر تحقق الاجماع فيما كان المسألة
مما ابتدا وله اصحابنا الائمة ع وتداولوه من ائمتهم ع واما الجواب عن الثاني فاما اولا فبامكان ارادة ضرورة الدين بتقريب ما ذكرنا
اخيرا في الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة المستمرة افادت رضى صاحب الشرع بذلك بديهة واما ثانيا فبامكان ارادة بديهة
العقل بعد ملاحظة الوسائط من بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل
به من حيث انه ظن ولا يعبد بتعيينه وقد عرفت كفايته في المقام وما ذكره في الاعتراض من تسليم ذلك وتحسينه لاجل انه يعتمد على
الدليل فليس بشيء لانه لا يستلزم ضرورية الاحتياج ابطال التقليد الى الاستدلال نعم ما ذكره يصير مرجحا لاختيار الاجتهاد للمجتهد
المطلق على التقليد لا يفيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزي ايضا بديهيا مطلقا وهو كما ترى اذ ترجيحه على تقليده لمثله
ان سلم فلا نم ترجيحه على تقليده للمجتهد المطلق بل ذلك يحتاج الى الاستدلال وليس بضروري واما ثالثا فبامكان ارادة
الاضطرار والاحتياج من الضرورة وهو جهل بما يتبنى تشابه ثم التقليد في اللغة تعليق القلادة فالقي الصحاح
القلادة التي في العنق وقلدت المرأة فتقلدت هي ومنه التقليد في الدين وتقليد الولاة الاعمال وقال علماء الاصول كالعضد
وغيره هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله قال العضدي على هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول
تقليدا وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة فقول الرسول
بالمعجزة والاجماع بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة في التسمية
والاصطلاح انتهى وعلى هذا فيشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بان المراد من لفظ التقليد هنا ان كان
ما لم يقم عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وان كان ما ثبت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول والمناص عنه ان يجعل التقليد هنا
مجرد الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن ابتنائه على دليل فاذا الى ان اخذ قول الغير في الاصول هو التقليد الاصطلاحي اعني الاخذ من غير
دليل ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل او الدليل على العدم وقبوله في الفروع ليس به بل هو ما اطلق عليه التقليد ايضا
باصطلاح جديد وهو الاخذ ممن قام الدليل على جواز الاخذ عنه ثم يشكل المقام في قولنا انه يجوز التقليد في الفروع فانما
يتعين للمجتهد العادل التقليد ولا يجوز تقليد غيره فان ذلك في معنى ان هذا القسم من الاخذ بقول الغير يخرج عن التقليد على
الاصطلاح الاول لانه عمل بقول الغير بالدليل ولذلك يجوز واما غيره فهو عمل بقول الغير من غير دليل فلا يجوز وفيه انك
قد عرفت سابقا ان اخذ العامي من مثله قد يكون من جهة حجة من عنده وانه مكلف به ح فيكون هو مثل تقليد المجتهد واعتبار
كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر لا عند المكلف لا يتم للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين الاخذين احدهما بقول المجتهد
والاخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب الاخذ عن المجتهد وعدم اخذ الاخذ من المجتهد من جهة الدليل بل اخذه رجما بالغيب
او بمظنة انه ايضا مثل العامي الاخر الذي اخذ منه الاخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده وفي نفس الامر كليهما في جواز التقليد
ايضا مما لم يدل عليه دليل كما سيجيء ويمكن دفع الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة التي زال الغفلة بالمرة وحصل الشك
في الصحة وهو مخصوص بالعلماء والاذكياء كما سنشير اليه لكن كلماتهم مطلقة ولو نقف على تفصيل في كلامهم الا ان يق

اعتبروا

اعتمد وانه لا يتقيد على اصول المعتزلة النافية للظلم المثبتة للعدل وكيف كان فالمشهور بين علمائنا المدعى عليه الاجماع انه يجوز لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو كفائي قال في الذكرى وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى وقال بعض البغداديين من المعتزلة انما يجب على العامي ان يسأل العالم بشرط ان يبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحق الجواز مطلقا سواء كان عاميا بحتا او عالما بطرف من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعى في كلماتهم وصرح بالاجماع السيد المرتضى وغيره من علماء الخاصة والعامة قال في الذكرى بعد ما نقلناه عنه ويدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا قوله تعالى عموم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وكل ما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر بعضها ويدل ايضا عليه لزوم العسر والحرج الشديد بل اختلال نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة العمر او اغلبه فيه واما ما ذكره البغداديون فهو ايضا ضعيف لعموم الادلة وضعف ما استندوا اليه من انه يجوز المستفتي على المفتي الخطأ فيمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح وانه لا يجوز التقليد في الاصول فاذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلا بد ان يكون متمكنا منه والا لزم التكليف بالمحال ومن تمكن من الا[جتهاد] في الاصول فيتمكن منه في الفروع ايضا لانها اشكل من الفروع واكثر شبهاتها ويرد على الاول ان لا منع كون مطلق تجويز الخطأ مانعا عن العمل والا لامتنع عن المجتهد لنفسه ايضا مع زوال تجويز الخطأ بذكر الدليل كما لا يخفى وعلى الثاني منع كون الاجتهاد في الاصول اصعب فانها مبنية على قواعد عقلية وشواهد نقلية وجدانية يسهل ادراكها اجمالا لكل من التفت اليها ولا يلزم المطلوب منها الا الدليل الاجمالي كما سنبين مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع وادلة الفروع جزئيات متفرقة متشتتة في واكثرها مبنية على مدلولات خفية محفوفة باختلافات واحتمالات لا ترجيح والهام في كثير منها ثم قال في الذكرى السابقين وما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند التحقيق وخصوصا عند من اعتبر حجية خبر الواحد فان البحث عنه عرضا عرضيا اقول لعل مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص وغيرهما كما ذكروه مبني على صحة الاستدلال بالاجماع والنصوص وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص من اخبار الآحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص الا بعد الاجتهاد في حجيتهما وجواز العمل عليهما فاذا اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان يجتهد في ذلك ايضا فلا فرق بينه وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يفرقون حيث قالوا واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الى آخره وكيف كان فالمسئلة واضحة وضعف القول الثاني اظهر من ان يبين نعم ههنا كلام آخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل النظرية التي لا بد ان يجتهد فيها والمجتهد فيها كيف يتفق للعامي رجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد فقبيح لانه يتوقف على جواز التقليد فيه وهو دور ونظير ما اورد على المتجزي واما بالاجتهاد وهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد على من من المسائل الكلامية التي لا بد ان يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل يجتهد المقلد فيها فيحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات او بجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها الا ان العقل بعد التأمل بما سمعه عن العلماء انه يجوز له التقليد لقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج او المحال يحكم بعدم وجوب الاجتهاد فهذا ايضا اجتهاد للعامي ويجب عليه الرجوع الى المجتهد كما انه يجتهد في جواز الرجوع الى المجتهد في الكبرى الكلية الثابتة لعدم الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في اصول الدين

للعامي كيفيته ومقدار تكليفه فان هذه المسئلة ح ترجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية ومما حررنا في الفا
السابق وما ذكرنا هيهنا تعلم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة والجهالة الحاصلة في المرتبة الاولى من التكليف الى ان يحصل له
الاشكال في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك انما هو لمن حصل حظا وافرا من العلم او
قطاعا عظيما من الفطنة والذكاء بما بعد التنبه بمجالسة العلماء والاستماع منهم فضل القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام
لابد ان يحصل الكلام بما بعد التفطن لذلك لا في حال الغفلة هذا اهل الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره
من المجتهدين اجماعا اذا اجتهد في المسئلة واما قبل الاجتهاد في المسئلة ففيه اقوال الجواز مط وعدمه مط والتفصيل بضيق
الوقت وعدمه والتفصيل بما يخصه وما لا يخصه من الاحكام والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الصحابة
وغيرهم دليل المجوز مط عموم قوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه ان المجتهد في غير حال الضيق ليس ممن لا يعلم مع ان الظ
انه من اهل الذكر واهل العلم الذي في مقابل غير العالم ودليل المانع مط وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه اجماعا خرج الغا
بالدليل وبقي الباقي وفيه منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى الجواز مع الضيق و
اختصاص الحكم به واما عدم الجواز في غيره فلان ظنه اقوى من الظن الحاصل بالتقليد اذ احتمال الخطاء في اجتهاد نفسه من وجه وفي اجتهاد
من يقلده من وجهين اذ احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي اخباره عن نفسه انه مما اجتهد فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنونه
ومآل هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا معنى لحصول الظنين في آن واحد احدهما اقوى من الاخر ومما فرعه عليك
فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى آخر لا يشتبه الفرق
بينهما على المتامل واما تقليد الاعلم فهو ايضا لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم الخطاء في اجتهاده وعدم احتمال علم كونه مما اجتهد
فيه الواقع نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل ان يلاحظ المجتهد المسئلة ملاحظة اجمالية والتفت الى
ادلتها على سبيل الاجمال ولم يعمق النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن باحد طرفي المسئلة فح اذا انضاف الى ذلك موافقة رأي
المجتهد الاعلم الاورع فقد يطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة
للظن الموجبة للاطمئنان عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم والاورع فلا يكفي وربما وقت المسائل في هذا المعنى باعتبار الماخذ وباعتبار
عموم البلوى وعدمه وباعتبار كونها من الامهات او من الفروع ونحو ذلك وربما يوجب بعضها ايضا مرتبة التحصيل الذي للمحصل
بين ان يجوز الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر ومع موافقة راي المجتهد الاعلم يصير معينا الاعتماده على نظره ولا يبعد ح العمل
عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل له والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا ينظر حق النظر ولا
بتامل حق التامل وينتهي نظره بامارة وفاق المجتهد الاخر بخلاف ما نحن فيه فانه يتم نظره بقدر طاقته لكن لا يطمئن بمجرد استفراغ
نفسه فيتم حجيته بموافقة مجتهد **قانون** المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه
المسئلة من المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسئلة وبلغه مجهودنا ليكون ذلك معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم
ويظهر به محل النزاع في المسئلة ثم نتعرض للاقوال والادلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول قولنا يجوز التقليد في الاصول كان معناه
يجوز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن اذ المعتبر في الاصول هو الاذعان و
الاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا يحصل له اذ حصول الظن واليقين من قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير
موردا
متعلقا للتكليف فانما يصح الاخذ بقول الغير في الفروع لان المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد ان يتكلف هنا
ويراد بالاخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا معنى تقليده ان يعمل على شريعته
ويتبع سنته وان لم يحصل له الاذعان بنبوته بالخصوص قطعا او ظنا وان كان قد يحصل له الظن الاجمالي الذي بسببه يعمل على اهل

المجتهد

المجتهد وبهذا يظهر لك الفرق بين المسئلتين المتقدمتين هنا الحق فيهما جواز التقليد في الاصول وعدمه والثانية جواز الاكتفاء
بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالنظر الا الظن فالظن قد يجامع النظر وقد ينفك من التقليد في التفاصيل وخصوصيات المسائل
وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن القول بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد
مع عدم حصول الظن بالخصوص وبالتفصيل وان كان معناه تجويز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول
فيؤول النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا فقول المحقق البهائي في آخر الكلام
على جواز التقليد في الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع بعنوان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز التقليد
وان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز لا يخلو عن تامل اذ للقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مط وعدم جواز التقليد معا كما
سنشير اليه او انه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر واذ قد عرفت ان العلم والظن ليسا من الامور الاختيارية
فمن يقول بوجوب تحصيل القطع او الظن في الاصول لابد ان يريد من ذلك وجوب النظر اذ العلم والظن في نفسهما ليسا من الامور
الاختيارية بالذات والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شيء منهما كالمسائل المتردد فيها المتوقفة
منها فيرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان يحصل له الظن وان حصل
الظن فلا يجب عليه زيادة النظر لتحصيل العلم الا انه يجب عليه تحصيل الظن بها البتة اذ قد لا يحصل ولا يمكن له حصوله
كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو له فيه حصول العلم ولا يجب عليه
الاكتفاء بما يظن والعمل عليه وقد يتوقف مثل من لم يحصل له الظن في الفروع بقرينة القرينة المقابلة للرأي الاجتهادي في الفرع
ثم يرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول ووجوب النظر حتى يحصل العلم باطلاقه الى دعوى ان مسائل الاصول كلها مما ينتهي
النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم فمن لم يحصل له فلم يؤد النظر حقه ولم يخل نفسه عن الشوائب وهو في المسائل
الخلافية في غاية الصعوبة ودعوى كون كل محق في نفس الامر مؤديا نظره حق النظر وكل مبطل مقصرا في غاية الاشكال واما
مجرد الموافقة لنفس الامر والمخالفة بمحض الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان المقلدين المخالفين الماجورين لا نوا حين
لعدمها بمخالفة نفس الامر في الفروع وكذا المجتهدان المخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر المخالفان في الاصول
والقول بان المطلوب في لما كان واحدا في الاصول فيجب على الله نصب الدليل عليه الا لزم الظلم واللغو والعبث فمن لم يصبه فهو مقصر
انما يتم اذا ثبت وجوب اصابة الحق والواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو اصابة الحق في نظره مع عدم التقصير والتفريط وما ذهب اليه
جمهور العلماء من ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ اثم كما سيجيء فيما بعد فلو سلمنا فانما نسلمه في المجتهدين الكاملين
المتنبهين للادلة لا مطلق المكلفين كما سنبينه انشاء الله تع نعم لو فصل احد وقال ان ذلك في وجود الصانع مثلا في الجملة او
ذلك مع وحدته او ذلك مع اصل النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذ الظاهر ان ادلة المذكورات مما يمكن فيه دعوى
لزوم اصابة الحق لنفس الامر واما مثل تجرده تع وعينية الصفات وحدوث العالم ونفي العقول وكيفيات المعاد وغير ذلك فلا الا اللهم
ما ثبت من هذه المذكورات بالنص من الله ورسوله بعد ثبوتهما وفي ثبوت الضروريات فيها اختلاف وكذلك في مقداره امثبت
منها وكيفيتها كما سنشير اليها وكذلك تعيين النبي او الوصي بعده لا دليل على ذلك فيهما اذ فائدة وجود النبي و
الامام هو ارشاد الخلق واطاعتهما لانهما يبلغان من الله تع فمتابعتهما حقيقة متابعة امر الله تع فاذا جاز ان يكتفي فيما
يبلغاه بالمظنة الحاصلة من الاجتهاد بعد عروض الحوادث وطرو الموانع عن تحصيل الجزم بها فلم لا يجوز ان يكتفي في اصل التعيين
اذ لحصول الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يذهب عليك ان ما ذكرته لا ينافي افادة ادلة نفسه بسبب اليقين لنا وكذا ادلة
امامة الائمة والحاصل اني اقول لا يجب افادة اليقين مط لكل احد وكل زمان الا ترى انه لا يجب افادة ادلة الفروع اليقين مع

ايضا

انها قد تفيد اليقين في بعض الموارد دائماً والقول بان ما حصل فيه اليقين خارج عن الفروع شطط من الكلام وقد بيناه في اوائل الكتاب
وكان الاصل في امور الدين واحداً فكذلك الاصل في الفروع فاذا جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي حدثت في صدر الاسلام
وصارت سبباً لاختفاء الحق واهله فلم لا يجوز حصول الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف ادلته مثل حال النبي والامام بل القول
ان النبي مبعوث لارشاد الخلق ولابلاغ الحكم الالهي ولحمل نفس الامر الى عباده ومقصوده ان يفيد الحكم الخاص والطريق الخاص فاذا
لم يقصر النبي في الابلاغ وتكلم مع قومه بلسانهم في ذلك لكن اتفق ان المخاطب اشتبه في فهم الخطاب ولم يصب الصواب فلم لا نقول ان
هذا المخاطب مخطئ آثم لان الله تعالى اراد منه شيئاً آخر ونصب عليه دليلاً فهو مقصر ولم يعذر فاذا كان غفلة المخاطب و
اشتباهه في فهم ما شافهه النبي بالخطاب بلسانه معذوراً فلم لا يكون ذلك في فهم ادلة الامامة او النبوة مع عدم التقصير معذوراً
والقول بان جعل الخطاب مناطاً للفروع ومع قابليته لوجوه الدلالة وتفاوت افهام المخاطبين بسببها دليل على رضاه في
بما يظنه المخاطب من الخطاب فلا يجب عليه اصابة الحق الحقيقي بخلاف ما جعل مناطه العقل الغير القابل لذلك جزاف من القول اذ اختلاف
العقول في مراتب الادراك وتفاوتها في المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره فهو مكابر مقتضى عقله فالذي هو حجة الله على
عباده هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العصبية بقدر الوسع والطاقة والاستعداد والكلام في ان
المتخالفين في المسألة كل منهما يدعي التخلية والانصاف انما هو الكلام فيما نحن فيه اذ كل منهما في ادراك التخلية والانصاف وان
نظره وفكره مقرون بهما مكلف بما يبلغه طاقته في ذلك اذ البواعث الكامنة في النفوس والدواعي الجاذبة لاختيار الطرق قد
يخفى على النفوس الكاملة الواصلة اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواضع الخطاء من دقائق
معايب النفس والاطفال في اوائل البلوغ فان فهم ان محض موافقة الاباء والامهات مما يوجب التثبط عن البلوغ الى الحق مما لا
يحصل بها الا كثرهم بل يصعب ان الله غالباً على العلماء المرتاضين الذين يحسبون انهم خلصوا بهذه الطريقة عن اعمالهم فضلاً
عن غيرهم وكذلك الكلام في ساير معايب النفس من حب افكاره الدقيقة التي استقل بها وعدم تفاحشه عن مكافحة الخصوم وتقيد
بخوف التضعضع عن درجة العلوم فان هذه المعايب دركات بعضها فوق بعض لا يتخلص منها الا اهل الدرجات القصوى وربما يكون منها
ما هو اخفى من دبيب النملة على الصفا في الليلة الظلماء ومن الواضح ان التخلي عن جميع رذائل الاخلاق الردية لا يمكن لكل احد بل
ولا لاكثر العلماء فضلاً عن العوام بل ولا لاحد من الناس بعد مدة مديدة من المجاهدات وربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف
يحكم ببطلان العقايد والاعمال الكاشفة للناس في غالب اعمارهم بل الظاهر انه مناف لحكمة الله ورأفته بل لعدله فظهر من ذلك
ان مراتب التكاليف مختلفة وكل ميسر لما خلق قال الشهيد في القواعد ان الرياء قسمان جلي وخفي فالجلي ظاهر والخفي انما يطلع عليه
اولوا المكاشفة والمعاملة لله كما روي عن بعضهم انه طلب الغزو وتاقت نفسه اليه فتفقدها فاذا هو يحب المدح بقولهم فلان
غاز فتركه فتاقت نفسه اليه فاقبل يعرض عن ذلك الرياء حتى ازاله ولم يزل يتفقدها شيئاً بعد شيء حتى وجد الاخلاص مع بقاء
الانبعاث فاتهم نفسه وتفقد احوالها فاذا هو يحب ان يقال ان فلاناً مات شهيداً لتحسن سمعته في الناس بعد موته الى آخر ما ذكره
والحاصل ان التكليف بالاستيصال عن رذائل الاخلاق الردية لكل الناس في اوائل التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل انه تكليف بما لا
يطاق ولذلك جعل الناس من ذلك طائفة من الصوفية باخذ طريقة الملامة وجعلوا يباشرون الامور الرذيلة بل الافعال
الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية ليتوصلوا بذلك الى اكتساب الجاه ولا يخفى
ان كل ذلك معصية ومخالفة للشرع مذموم ومبادرة الى الهلكة برجاء النجاة وهو مذموم بالعقل والشرع فترخيص الشارع
لاكل الطين بل الاحمر مع كونه مقوياً للقوة البهيمية لا ينفك عن تقوية تلك العروق ومصالحه التي ذكرها الشارع وان
كانت مع الفتنة لها ولكن لم يجعل ارادة الله بذلك في اغلب الناس وبالجملة ما يقتضيه دقيق النظر هنا غير ما اقتضته الانظار الجلية

فنستعين الله على الهام الحق والصواب واصابة التحقيق في كل باب فان قلت ان ما ذكرته من التفصيل في المسئلة والفرق بين مسائل
الاصول والقول بالتفصيل وخرق للاجماع قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا المقام اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع في صدد بيان اثبات الشرع
مع ان عدم وجدان القول بعدم الفصل ليس هو القول بعدم الفصل بل الظاهر وجود القول بذلك في الجملة كما يظهر من شارح الجواد وغيره
فقد تقرر بما قررنا ان الجزم المطلق يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير اذا لحصل له الجزم ويكفي الظن اذا لم يمكنه تحصيل الجزم ولا
دليل على وجوب تحصيل الجزم بمعناه الخاص المسمى باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما
يقبله ولكن كان مطابقا للواقع وترتب احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا تنفعه ولا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما سنبينه
ثم ان تحصيل العقائد الاصولية يتصور على صور ثلث الاولى ما يحصل بالنظر في الدليل والثانية ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل
في الفروع اعني ما لا يستلزم الظن التفصيلي بها وان امكن حصول ظن اجمالي كما في الفروع والثالثة ما يحصل بالتقليد مع حصول
الجزم بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هو في الاولين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في
الفروع المتداول بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين لهم فطانة وحصل
لهم العلم بان اللازم على المكلف اما الاجتهاد او التقليد ومراد المحقق البهائي ره من قوله والحق اشتراط القطع يرجع الكلام بعينه
في جواز التقليد وعدمه لا بعض التقليد بهذا المعنى اذ هو الذي لا يفيد الا الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان امكن حصول
الجزم من تقليد المجتهد الكامل لهؤلاء الاذكياء الذين لهم الفطانة المتفطنين لان تكليفهم احد الامرين فهو يرجع ايضا الى
النظر والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر واجتهاد فانه يثبت اولا بالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول ولكن حصول الجزم لهم
حينئذ نادر واما الجزم الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين مثل الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام الناشي
عن الاعتقاد بقول آبائهم وامهاتهم واساتيذهم وان كانوا هم مقلدين لمثلهم ايضا بل علمائهم المجتهدين ايضا مع عدم معرفة ان
المجتهدين هم المستحقون للاعتماد لا غير فالظاهر ان ذلك خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام لانهم يقولون بجواز التقليد في
الفروع ولا يجوزونه في الاصول وموضوع المسئلة واحد الا ان تفكك لفظ التقليد في عنوان المسئلتين وجعل المراد من المقلد في
مسئلة الاصول من ياخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص لانه من جهة حسن الظن باحد فيشتمل الاخر فيرتفع الاشكال في القسم
الثالث لصورتين احديهما لحصول الجزم للعارف العالم المتفطن لمعنى الجزم والظن والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية لحصول
الجزم والاطمينان لمثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم تأملهم في معنى الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ ممن
اخذوه وللفرق بين آبائهم وامهاتهم وعلمائهم اما الصورة الاولى فيمكن ادخالها في القسم الاول كما اشرنا انما الاشكال في الصورة
الثانية والكلام فيها من نظير الكلام في تقليد آبائهم وامهاتهم في الفروع كما مر في القانون السابق فح نقول المراد من تقليدهم
هنا ما ركنوا اليهم والاذعان بقولهم والاعتماد عليهم وهو يفيد غالبا الاطمينان والسكون والجزم في ظاهر النظر لهؤلاء اذا خلت
نفوسهم عن الشوائب في غفلة عن الشكوك والشبهات لعدم عروضها لغاية الطرائق والاحتجاجات عليها فح الكلام في سقوط
التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط وانه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق ان الناس في وجوب النظر
مستظهر لان المكلف ح غافل عن الوجوب بالفرض وبحسب اعتقاده على مثل ذلك اوجب معرفة كما له واما من وقع سمعه بلزوم عليه
النظر تفصيلا وان يكون اخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الاجمالي يعني الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك قصر في ذلك
واكتفى بالتقليد فهو على قسمين الاول ما يحصل له بسبب ذلك الشك ويزول عنه السكون والاطمينان فالحق ان ذلك مقصر
آثم غير مؤمن لعدم حصول الاذعان له اصلا فاذا تقاعد عن النظر فلا ريب في انه آثم غير معذور وليس من جملة المؤمنين وسيجي الكلام
الكلام في حاله ولا يحسن ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احدا انه قال بجواز مثل هذا التقليد والثاني من لا يحصل

له الشك

له الشك بل اطمينانه بما هو عليه حاله وقد يظن ان الامر بالنظر لم يتعلق به ولم يجب عليه ولا يخدش في اذعانه اصلا كما نشاهد في تلك الفرق من
بعضهم قد يظن انه من اصول الدين على المجتهد واجب عليه بل قد يزيد هذا الشخص في اذعانه بما قرع سمعه من وجوب النظر فان العالم
الواعظ من اهل ملته اذا نبهه على ان مسئلة الامامة خلافية وللمخالفين ايضا ادلة على مذهبهم لا بد ان يلاحظها ثم يختار مذهب
الامامية يدخل في ذهنه ان هذا العالم المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين ترك مذهبهم واخذ هذا المذهب مع
معرفته بوجوب النظر والاجتهاد وهذا المذهب مما لا يأتيه الباطل ابدا فيقصر في النظر ويسامح فيه فهذا ايضا مثل السابق في الغفلة
عن حقيقة الامر والظاهر انه ايضا معذور لا انه ترك هذا الواجب وسيجيء الكلام في حاله وانه فاسق اولا هذا ولكن هذا الكلام لا يتفاوت
فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العدلية والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون المسلمين
والشيعة خروج عن العدل وذلك لا ينافي ثبوت احكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم اما النجاسة
فلانه امر تعبدي ولا ريب ان الكلب والخنزير ابعد عن التقصير من الكفار ومع ذلك يحكم بنجاستهما وكذا اطفال الكفار قبل التميز
فهذا حكم وضعي تعبدي لا ينافي ان الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا وجه وان كان في دار الدنيا وهو ايضا ظلم لان الحاكم بنجاستهم هم المسلمون
ولا هم يعتقدون ان ذلك من الله بل لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما انا لا نقول بحكم النواصب بحلية دمائنا واعراضنا فلا يوجب
الظلم من الله واما كون جماعة من هذه الفرقة مهينا عند الله فهو من توابع هذه الاستعدادات كنجاسة الكلب وهي راجعة
الى اسرار القدر المنهية عن الخوض فيها وكذا جواز اسرهم وبيعهم وشرائهم فانه ليس حالهم فوق حال العبيد والاماء المؤمنين المتولدين
على الفطرة الناسكين السالكين على نهاية طريقة الورع والتقوى واما جهادهم وقتالهم فاما من تفطن منهم وحصل له الشك
وقصر في النظر فلا اشكال فيه واما من لم يتفطن لذلك بل حسب ان الحق معه والباطل مع المسلمين ولم يتفطن لوجوب النظر
اصلا فهو ليس باعلى شانا من المسلمين اذا تترس بهم الكفار ولم يمكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام الا بقتلهم فحينئذ فالفرق بين
مقتلة المسلمين ومقتلة الكفار انما هو في عدم الاثم والعذاب وبالجملة قاعدة العدل يمنعنا عن الاقدام في الفرق فيما لا فرق بينهم
اصلا واما الآيات والاخبار الدالة على خلود الكفار في النار فلا يبعد ان يراد منها امثال هؤلاء بل الظاهر من الكافر هو من كفر و
ستر الحق بعد ظهوره وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبه والتقصير ولعل تعريف اكثر المتكلمين بانه عدم الايمان عمن من شانه
الايمان اريد به عدم الملكة بالنسبة الى المرتبة الادنى من كليتها فالمراد من شانه الايمان هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل الاول
الاثم على الاخلال لا على اصل العقوبة او يجعل تعريفا للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يعذب ويخلد في النار في الاخرة فان
ذلك يكفي في الاول وفي الثاني غاية الامر انهم مما لا يسلموا ولم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا فيشكل لخلوهم عن الآيات والاخبار
وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان اما ان يتفطن لوجوب معرفة الاصول في الجملة ام لا والثاني يلحق بالبهائم كالمجانين لا
يتعلق بهم تكليف واما الاول فهو اما في حال خلو النفس عن كل خيال ودين ومذهب مثل ان يكبر انسان في بلاد خالية عن مسلم او عارف
او بداخله ملاحظة حال غيره المتدينين بدين او مذهب مثل ابيه وامه او استاذه وعلى الثاني فالتقدير بين فاما يأخذ طريقتهم بموجب
عقله ويطمئن بها او يحصل له ظن بطريقتهم او يبقى مترددا ومتحيرا وعلى الاول فيسقط عنه التكليف بشيء آخر لغفلته عن وجوب
شيء آخر عليه واذا كان اطمينانه من جهة حسن ظنه بابيه وامه ولا فرق في ذلك بين ما صادف الحق وعدمه في عدم العقاب والاثم وان
ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من ترتب الاحكام الشرعية لقبح تكليف الغافل ولا ينبغي النزاع في ذلك والظاهر عدم الفرق
بين افراد المعارف الخمسة حتى لو كبر صغير في جماعة الطبيعيين او الدهريين وفرض انه لم يتفطن للتفكر في بطلان طريقتهم فهو كذلك
فضلا عن الفرق المختلفة في الاسلام وشعبه وطرائقه فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع من ابيه وامه وجود الصانع
في الجملة وحصل في ذهنه انه جسم وانه في السماء ولم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع من غيره تنبيها على ذلك حتى كبر فلا اثم عليه

ولا نوافقه

ولا من المؤاخذة حتى اذا تفطن لاحتمال الخلاف او سمع من غيره المنع عن اعتقاده ذلك بحيث يحصل له التزلزل فيجب عليه الفحص والنظر والا
فيه آثم ولا فرق في ذلك بين ان يتفطن المكلف لان اطمينانه الحاصل له هل هو يقيني في نفس الامر بمعنى عدم قبول التشكيك لو
شانه مشكك او لم يتفطن لذلك فلا يضره في هذه الحالة حصول التشكيك بعد ما صادفه المشكك انما الكلام بعد زوال
الاطمينان ثم بعد زوال الاطمينان فاما ان يبقى له الظن او يحصل له الشك مع معرفته انه ظن او شك ثم اذا تفطن لوجوب المعرفة
وتفطن انه لم يحصل له الاطمينان فان امكن حصول الاطمينان له بسبب الاعتماد على شخص آخر افضل من الاول فكالاول والا
فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمينان فالذي يحصل به الاطمينان اما الاعتماد على قول شخص كامل من جهة كمال النظر
والاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع الى ذلك الشخص ايضا نوع من النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه سابقا ثم اذا آل الامر بعد زوال الاطمينان
او في اول الامر الى الرجوع الى النظر او الى الاعتماد الى شخص كامل ثم ينقسم النظر الى قسمين وكذا الاعتماد على ذلك الشخص اذ
النظر فقد يفيد القطع وقد يفيد الظن وكذا الرجوع الى شخص فان من تردد امره بين صيرورته يهوديا او مسلما او اماميا
او مخالفا فقد يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمينان الذي يحسبه قطعا وجزما وان امكن في نفس الامر زواله بتشكيك
المشكك وكذا بسبب الادلة التي ينظر فيها وقد يحصل له ظن بصحة الاسلام او التشيع ولا يحصل له القطع ثم فهل يجب
عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل له القطع والاطمينان او التفحص عن الاعلم والافضل الذي يطمئن به النفس او يكفي الاكتفاء
بالظن والظاهر انه لا يجوز فيه الاكتفاء بالظن مهما امكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف وحال هذا
الشخص كحالنا في المسائل الفقهية اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن في بادي النظر في المسألة قبل الخوض التام في الادلة
باطرافها في المسألة ولا نعمل به لعدم حصول الاطمينان وزوال الخوف من المؤاخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع وا
العجز عن ازيد من ذلك فنكتفي بظننا فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوق ما اعمله واحس من نفسه العجز عن تحصيل العلم فتكليفه
بتحصيل العلم ايضا تكليف بما لا يطاق فاذا اتفق للناظر في مسألة النبوة او الامامة بعد التخلية وبذل الجهد التام ظن باحد
الطرفين ولم يمكن تحصيل القطع فالظاهر انه يكفيه الظن ولا يجب تحصيل اليقين والذي يشبه الانصاف وترك العصبية
لا يأبى عن هذا الكلام وقد ينكر تحقق هذه الصورة وانت خبير بانها غير عزيزة فان من تولد في بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم
الا التبري من الشيعة وكونهم اكفر الكفرة ولم يسمع الا احاديثهم الموضوعة في مدح خلفائهم ولو فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة
لكان سمعها مع تأويلها المطابق لآرائهم ورأى ادلتهم على مذهبهم مموهة بالمقربات مشبعة في اتمام مقاصدهم بما يقربون
على الاشباع وادلة الشيعة شعثة منكسرة الراس واليد مقطوعة الاطراف منه وكذا مواضع الدلالة اذا بذل جهده وكد لم يحصل
له الا الظن باحد الطرفين فكيف يقال انه مكلف بالعلم او بترجيح المرجوح غاية الامر انه بسبب احتمال النفس الامري يتوقف في
الحكم القطعي بنفس الامر وهو لا ينافي لزوم متابعته لدين من حصل له الظن بحقيته وقد عرفت وستعرف ان القول بان ادلة المعارف
كلها مما يوجب اليقين حتى للعوام وغير الكاملين من العلماء وان عدم الاصابة كاشف عن التقصير غير تام ولو سلم فانما يسلم في
بعض مجاري المعارف لا في كلها ولا في تفاصيل بعض ما له دليل يوجب اليقين في الجملة وفي العلماء الكاملين لا غيرهم فالا
ان يجعل محل النزاع هي هذه الصورة وان المراد هل يجب النظر لحصول القطع في صورة امكان حصوله ام يجوز الاكتفاء بالظن
الحاصل له وان لا يفرق بين كون النظر اجماليا حاصلا له ولم يحصل ظنه بتحصيل او تفصيليا حاصلا من دليل فتحقق ولا يذهب
عليك ان اطلاق التفصيلي على مقابل الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى الذي يأتي من عدم اشتراط ملاحظة
ترتيب المقدمتين تفصيلا والمعرفة بتفاصيل مصطلحات ارباب الميزان فظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في النظر
في الاصول انما هو اذا حصل الخوف من جهة تفطنه لوجوب شكر المنعم في اول النظر كما سيجيء واذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمينان

الحاصل له

الحاصل له اولا من اي طريق حصل فالمشهور وجوبه والمخالف يجوز التقليد بالمعنى الاول اعني ما يساوق التقليد في الفروع وانا لا مضايقة
النزاع في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا من وجوب النظر والدليل من باب المقدمة وعدم جواز الاكتفاء بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا كما مر في محله
فالمقصود هو انه عند التفطن في اول الامر وزوال الاطمينان بعد حصوله يلزم النظر والتفحص حتى يحصل القطع لعدم زوال الخوف النفسي
من المضرة الابدية الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا لم يقدر على تحصيل القطع فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال لولاه
وسيجيء بيان الادلة تفصيلا واما لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثابت المطابق للواقع مطلقا ففيه غاية البعد اذ قد يحصل
الجزم بنفس الامر ويزول بتشكيك المشكك في اكثر الناس لا سيما من هذا القبيل الذين كانوا جازمين فاذا جاز زوال المطابق فكيف
بغير المطابق ثم ان ما ذكرنا من عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق ايضا لا يخلو عن اشكال بل لا بد من
التفصيل فانا اذا ادارنا بين الاذعان بوجود الصانع وبعثه للنبي وحقيقة المعاد وعدم المذكورات في الظن بوجود المذكورات
يزيل الخوف لانه يتصور فيه الخوف انكار المذكورات لا الاقرار بها بلا دليل فيه وردان الامر بين النبيين والوصيين مثلا الا ان يتوقف
كون الاعتقاد يقينا مطلوبا بالذات وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال وفيه انا نمنع وجوبه اولا وعدم زوال
اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم بتثبت اليقين ثانيا فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول حكمه بسبب الانكار
عنادا هذا حال القسم الاول واما الثاني والثالث اعني ما يحصل له الظن او يبقى مترددا فبعد التفطن والشعور يعرف حاله مما
ذكرنا في القسم الاول من ان الحق فيه ايضا وجوب النظر الى ان يحصل له الاطمينان ومع عدم الامكان فيكتفي بالظن والمتردد يسعى
حتى يهديه الله الى الصواب اذا تمهد هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول وعدمه فالمشهور المعروف من مذهب
اصحابنا واكثر اهل الاسلام العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي الى الجواز وذهب طائفة الى حرمة النظر واعلم ان ههنا مقامات
الاول انه هل يجب معرفة الله ام لا والثاني انه لو وجب فهل وجوبه عقلي او شرعي والثالث انه لو وجب انما يثبت بالعقل او بالشرع
فهل يكفي في المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد وهل يكفي الظن بها او يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكفي مطلق الجزم او يلزم
اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض كفاية الجزم مطلقا هل يلزم المطابقة للواقع او لا وقد مر الكلام في كثير
من هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية والمعتزلة وبين
الاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثاني والباقون بالاول والثالث هو المسألة المبحوث عنها فالمقام الاول يستغني عن البحث
عنه بالبحث في المقام الثاني واما البحث في المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلا اما الحكماء
فنظرهم في معرفة الاشياء بالذات ولا يقولون بشريعة حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا ام لا فينحصر طريقه اثباته في العقل وطريقه
ان كل عاقل يراجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية مما لا يحصى كثرة ولا يشك ولا يرتاب في انها من غيره فهذا
العاقل ان لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له باحسانه ولم يذعن بكونه منعما ولم يتقرب اليه من جهتها يذمه العقلاء ويستحسنون سلب تلك
النعم عنه وهذا معنى الوجوب العقلي وايضا اذا راى العاقل نفسه مستغرقة بنعم العظام يجوز ان المنعم بها قد اراد منه الشكر عليها
وانه لو لم يشكره ما ابقاها له فيحصل له خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم ودفع الخوف عن النفس واجب مع القدرة وهو قادر
على ذلك فلو تركه كان مستحقا للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب دفع الخوف عن النفس وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم حتى يعرف
مرتبته ليشكره على ما يستحقه فهذا دليل وجوب معرفة الله عقلا والدليل ايضا يثبت وجوب معرفة المنعم اما كيفية تحصيل
المعرفة وهل يمكن فيه الركون الى قول عالم مثلا والاذعان بما يقوله في وصف ذلك المنعم وما له او يجب النظر فهذا هو الكلام في المقام
الثالث فالحق فيه ما مر من تقرير الدليل ان المعرفة انما تتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن وهو لا يزيل الخوف وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب والبحث على هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب تحصيل المعرفة او على عدم

افادته لوجوب كون التحصيل على سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزامه لجزم وانحصار التجويز بالخوف في ازالة ذلك ربما يحصل لبعض الناس من تقليد بعض علماء
ونبه للاطلاق او كن قلده محقا ويجزم به ويطمئن نفسه وان فرض احتمال التغير بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وان فرض حصول الخوف عند
زوال بما ظن بان الشكر على حسب ما ظن وكان من قلده مبطلا او اطمئن به وجزم فلا يحصل له خوف اصلا بتركه والجواب عن جميع ذلك
يظهر مما فصلناه في المقدمة من انه ليس للحكم بالوجوب مطلقا ولا بد ان يحمل اطلاق كلام العلماء مثل العلامة في الباب الحادي عشر
وغيره على ذلك لانه من اصولهم الممهدة وقواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مطلقا مكابرة
سيما مع ملاحظة اختلاف العقلاء في تلك المسائل وسيما مع تبليغ النبي والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك وفي الحاصل
ان المراد بذلك الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة وانه لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزامه الدور كما سيجيء لا ان العقل
يحكم بالوجوب عموما بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قدمناه من التفصيل واعترض الاشاعرة على هذا
الدليل اولا بمنع حكم العقل بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اشرنا سابقا وتحقيقه مستقصى في محله وثانيا بان العقل والنقل
يدلان على خلافه اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر الجواب عنه في الادلة العقلية واما العقل فلانه
ان كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما تعود الى المشكور فهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر
فهو منتف اما في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة فلا استقلال للعقل فيها وايضا هو تصرف في مال الغير بدون اذنه
فلا يجوز وفيه انا نقول فائدته تعود الى الشاكر وهي محض حصول التقرب فهو حسن بالذات ولا يقتضي فائدة اخرى مع ان عزل
العقل عن حكمه بالفائدة الآجلة محض التحكم وقد اشبعنا في محله بل نحن لا نحتاج في اثبات مطلوبنا الى الشرع والعقل
حاكم به وليس هنا مقام بسط الكلام فيه وثالثا بمنع توقف الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما
المعرفة السابقة على النظر التي هي شرط النظر سلمنا عدم كفايتها ولكن لا نم توقفها على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما هو رأي
الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالمجاهدات كما يراه الصوفية واجيب بان المذكورات محتاج
الى النظر ليتميز بها صحيحها عن فاسدها وايضا الكلام في المقلد ويعول لا مقلد ولنا من طرق المعرفة الا النظر والتعليم والالهام
من قبل الغير فليس شيء منهما مفيدا او التصفية كما هو حقها ايضا في حكم غير المقدور لاحتياجها الى مجاهدات شاقة ومجاهدات لمراتب
كثيرة قل ما يتفق بها المزاج ورابعا بمنع ان ما يتوقف عليه الواجب واجب ويظهر جوابه مما حققناه في محله واما المعتزلة والامامية
بل الحكماء ايضا فاذا ارادوا ابطال مذهب الخصم وتعيين الحاكم بوجوب النظر انه هو العقل لا غير فيحتاجون الى ابطال مذهب الخصم
وهو انه لو قلنا بكون وجوبه شرعيا لزم منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة الله موقوف على ثبوت
صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزاتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور مستلزم لافحامهم كما سنشير
اليه بيانه فيما بعد ومن ذلك ظهر ان المقصد الحكم بوجوب النظر في العقل لا يتم الا بضميمة ابطال حكومة الشرع في ذلك فهذا
الدليل المبني على لزوم افحام الانبياء متمم للدليل الاول على المقصد الحاكم في العقل وان كان الدليل الاول مستقلا في اثبات
ان العقل حاكم في الجملة فجعلهما دليلين لاثبات كون الحاكم هو العقل محل نظر فالذي يظهر مما ذكرنا ان الكل مختص باثبات
المقام الثالث من هذا الدليل وهو عدم زوال الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل في المقدمة ومما ذكرنا ظهر وبطل
الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعا وانه هو الآيات والاخبار وجوابهم باستلزام الدور وافحام الانبياء واحتج الموجبون للنظر
ايضا من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية وهو من وجوه الاول الآيات الواردة في المنع عن التقليد عموما مثل ما دل
على حرمة العمل بالظن والقول من غير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانما يأمركم بالسوء والفحشاء وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون وما يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما

ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتوني بكتاب من قبل هذا او اثارة
من علم ان كنتم صادقين ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ام اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا
برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون الحق وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن
لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك فان هذه الآيات تدل على حرمة العمل بالظن خرج الفروع بالدليل وبقي الباقي ومثل الآيات
الدالة عليه خصوصا مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا اولو كان آباؤهم لا يعقلون
شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم
بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام آتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم
مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون
قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الآية اقول على ما حققنا في الباب
فصل البحث لا ينافي عن العمل بمقتضاها في الجملة واكثرها واردة في المتعنتين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا
او اقيم عليه الحجة من الارشاد والهداية وكانوا يقصرون في النظر ولا تدل على ان الجاهل الغافل والذي حصل له الاطمينان ولو
بتقليد غيره من حسن ظنه به والذي حصل له الظن بطريق ولا يمكن تحصيل ازيد منه معاقبون على ذلك ثم ان هذه
الآيات وما في معناها لا تدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة فيه عرفا ولغة ممنوعة بل القدر
المسلم من العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل فتدبر ثم بعض من فسر اليقين في كتب اللغة بالعلم وبزوال الشك كما صرح به الجوهري
بل الظاهر ان ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة والعرف يستعمل في مقابل
الشك والاحتمال والحاصل ان العلم مستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في الذهن التي قسموها الى التصور والتصديق
باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح والغير المطابق الذي هو عبارة عن الجهل المركب
والجزم المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا في بعض آخر وقد يطلق الاعتقاد على ما يشمل الامور
الثلاثة بل الاربعة ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها اليقين وهذا هو الذي يدعون انه هو معناه العرفي اللغوي
هو بعيد نعم هو اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه المعاني مجازات الا الجزم
المطابق بل مطلق الجزم فمن يدعي اشتراط الثبات مع المطابقة فتخصيصه باليقين المصطلح ممنوع فلا اذا عرفت هذا فنقول ولا
ان هذه الآيات ظواهر لا تفيد القطع اذ غايتها ما يفيده اصالة الحقيقة الظن واصل المسألة من المسائل الكلامية التي
يشترط فيها القطع باعتراف المستدل بل لا يبقى هناك اصالة حقيقة من جهة الاطلاق والعموم لانها مخصصة بالفروع جزما والعام
العام المخصص فيه الكلام فيرجع الى الظن الحاصل منه من الظن الحاصل من اصالة الحقيقة والحاصل ان مقصود المستدل ليس الا
ان التقليد ظن والظن لا يجوز العمل به لهذه الآيات وهو مناقض لمطلبه اذ العمل بالظن اذا كان حراما فلم يتمسك بهذه
الآيات التي لا تفيد الا الظن والقول بان هذا الظن مخرج بالدليل يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع
وهذا ليس من الفروع بل هو اساس الاصول والفروع الا ان يقال كما ان الفروع مخرج بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت
التكليف وسد باب العلم لو لم نعمل به فكذلك في هذه المسألة فان التكليف بوجوب معرفة الله تعالى في الجملة ثابت والاشكال
في كيفيته فاذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في الكيفية فيكتفى بالظن بل يمكن ان يقال ان المسألة ايضا فرعية ولا
منافاة بينه وبين تعلقها بالاصول فكان الشارع اوجب علينا اقامة الدليل على ما اذعنا به من العقائد ولكن هذا انما
يثبت وجوبه بوجوب على حدة لا انه شرط لتحقق الايمان بالمعنى المتنازع وهو خلاف مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلونه

شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع وانما اكتفوا في الايمان بمعنى الاسلام لترتب الثمرات الدنيوية على مجرد الاقرار باللسان
فان قلت التكليف ثابت في الجملة والبراءة اليقينية لا يتحقق الا بالنظر والقطع قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالآيات
مدفوع بان القدر المسلم هو انا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا الامرين العلم والظن لا انا مكلفون باحد الامرين المبهم لكن لا
يحصل البراءة منه الا بتحصيل اليقين فلمن يدعي كفاية الظن ان يقول الاصل براءة الذمة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم
والحاصل ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا ينافي الا بجعل المسألة فرعية وان تعلقت بالاصول وحصر الغرض من تحقيقها
في بيان الحق وتنبيه المكلفين الغافلين وارادة طريقهم كما سنشير اليه وثانيا ان القرينة قائمة على انها مستعملة في مقابلة الظن
كما نطق به اكثر الآيات فالمراد ترك العمل بما لا يفيد الا الظن بل لا يبقى مع مخاصمتهم بالادلة القاطعة الا الاحتمال وثالثا
منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع كونه حقيقة فيه بل هو حقيقة في الجزم والجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك
وهم لا يرضون به ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف حكاية عن يوسف لاخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق
وما شهدنا الا بما علمنا فتامل فيه وبعده حتى يظهر لك الحال ورابعا ان التكليف انما يرد على مقتضى الفهم والادراك فهم
وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر لكن المسلم منه هو ما يفهمون انه هو الذي مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر
وان لم يمكن تحصيله فالذي يحصل بجزمه معتقدا انه مطابق للواقع عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه ازيد من ذلك وخامسا
ان التكليف بالجزم الكذائي انما هو بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف عن المنصف المتامل فلا
وجه لاطلاق وجوب تحصيل العلم وسادسا ان المتامل في تلك الآيات لا يظهر له انها ليست الا للنهي عن العمل بما لا يفيد في نفسه الا
الظن وان لم يفد الظن مع خصوص المقام لا ما يفيد الظن مطلقا فان كون عبادة الاصنام مذهب الآباء بعد اقامة البراهين
الساطعة عليهم لا يبقى معه الظن بحقيتها في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابرهيم مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم
ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك حرقوه وانصروا آلهتكم نعم بعض الآيات المطلقة
يدل على حرمة العمل بالظن وفيها ايضا اكثر الابحاث السابقة وسابعا ان التقليد ايضا قد يفيد الجزم بل اليقين ولكن
ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه مرارا فهو اما مستدل او غافل عن حقيقة الامر وليس عليهما شيء ثم ان الاستدلال بهذه
الآيات انما يناسب مذهب الاشعري اما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم لاستلزامه الدور لان ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة
الله الذي لا يمكن الا بالنظر بقول الله مستلزم للدور والمناص عن ذلك اما بجعل ذلك من باب المشي على طريقة الخصم فانه يكتفي
في معرفة الله بالتقليد او بالظن فيمكن الزامه بقول الله تعالى واما بان يقال ان ذلك من باب تحقيق اهل المعرفة ومناظرة المجتهدين
لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم لله وفراغهم عن تحصيل اليقين واستنباطهم في تلك المطالب كلامه وكلام امنائه
ويثمر ذلك في العلم لانفسهم وفي العمل للتبليغ والارشاد اذ المكلفون يختلف مراتبهم في الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى
التنبيه وما ذكرنا ان الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته لا يستلزم عدم لزوم تنبيهه على ما يجهله كما هو مقتضى اللطف
والا فلم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا على الله ايضا وقد اشرنا الى مثل ذلك في مسئلة معذورية الجاهل في الفروع
الثاني قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب واذا كان النبي مامورا بالعلم فالامة اولى انه يجب عليهم من باب
التاسي واجيب عنه بمنع الاولوية لجواز خصوصيته به وقصور افهام الامة ويمنع وجوب كل ما يجب عليه وفيه ان المنع انما يتمشى فيما لم يعلم
وجه من افعاله واما ما علم وجهه فيجب على الامة متابعته اولا لانه ان علم انه بالنسبة اليه واجب فواجب وان ندب فندب كما بيناه في محله
واحتمال كونه من خواصه خلاف الظاهر ويحتاج اخراجه من عموم قوله تعالى فاتبعوه الى دليل وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان يقال ان
ظاهر الآية وملاحظة شان نزوله ووقت نزول الآية اذ لم يغفل احد انه اول ما انزل عليه كلها شاهد على ان المراد بذلك انك اذا

عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد واستكمال نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان
الامر بالعلم الذي معناه تحصيل العلم حتى يرد انه امر بشيء لا يتم الا بالنظر فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات للعلم وايجاد له فيبعد القول
فيه كان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا والباء كذا فحمل هذا القول بتحصيل العلم للطفل فكذلك قوله تعالى لنبيه اعلم يفيد
العلم بالتوحيد وقد يرد في الجواب انه من باب اياك اعني واسمعي يا جارة نعم يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قال الرازي اقول و لعل في حمله
انه اراد اخراج اللفظ عن حقيقته وهو ارادة المخاطب لا غير المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد منه الظن وفيه ان خروج الهيئة عن
الحقيقة لا يوجب خروج المادة نعم يرد عليه ما مر من الابحاث المتعلقة في لفظ العلم وغيره مما ذكرنا سابقا فنذكر **الثالث** انعقاد
الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لجواز كذب المقلَّد بفتح اللام فلا يكون مطابقا
للواقع فلا يكون علما ولانه لو حصل منه العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه اذ المفروض
ان خبر كل من المخبرين يفيد العلم ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل جزما
والثاني يحتاج الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا وممن صرح بهذا الاجماع العضدي قال لنا ان الامة اجمعوا على وجوب
معرفة الله تعالى وانها لا تحصل بالتقليد ثم ذكر الوجوه الثلثة لذلك وقال العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح اجمع
العلماء كافة على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه وما يمتنع والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا
بالتقليد فلابد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا منه خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب الدائم ثم
وادعى الاجماع غيرهما ايضا وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجية الاجماع انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا لا لانه
والاخبار الدالة عليه عندهم والتمسك في اثبات وجوب معرفة اصول الدين التي احدها حجية قول المعصوم ومعرفته مستلزم
للدور ويمكن دفعه من باب الزام الخصم لخصمه يكتفي بالمعرفة بعنوان التقليد فالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول
وبانه ذلك من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين الناظرين للعلم بالمسئلة لا لانفسهم ولتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك وتنبيه
المكلفين على ذلك لاجل التكميل كما اشرنا سابقا وسنشير ايضا نعم يرد الاشكال على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب
العلم بكل المعارف لقاطبة المكلفين ممنوعة اما اولا فلان من المشاهد العيان انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فكل ما ورد
من اية او خبر في ذلك فهو مخصص او مأول بالجزم او القدر المشترك بين الظن والجزم فكيف يكلف به سيما لقاطبة المكلفين وهذا
مما لا يخفى على من تأمل حق التأمل في كثير من المسائل وخلى نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان
الاصل عدم الوجوب وما قد يستدل به على الوجوب فدلالتها على العموم ممنوعة والحاصل انا نمنع ثبوت التكليف بالعلم مطلقا
وفي جميع الاحوال وفيما يستلزم تحصيله العسر والحرج اذ غاية ما ثبت من الادلة فيما يمكن فيها تحصيل العلم ايضا انما هو اذا
لم يستلزم العسر والحرج نظير ما ذكرناه في الاكتفاء بالظن في الفروع وبذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك
يقيني ولا يثبت البراءة الا بتحصيل اليقين فانا نمنع اشتغال الذمة في هذا المراد واما ثانيا فنقول ان الظاهر من كلام جماعة
من الاعلام كفاية الظن وهو المستفاد من كلام المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه في نقل عن فصوليهم وكذا المولى
الورع المقدس الاردبيلي قدس الله روحهما وهو الظاهر من شيخنا المحقق البهائي رحمه حيث قال اشتراط القطع في اصول الدين مشكل
وغيرهم وممن صرح بكفاية الظن العلامة المجلسي ره وغيره مع ان العلامة ره قال في النهاية ان الاخباريين من الامامية كان
عملهم في اصول الدين وفروعه على اخبار الآحاد كما نقلنا عنه في مباحث الاخبار ولا ريب ان اخبار الآحاد لا يفيد الا الظن فكيف
يدعي اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم اللهم الا ان يقال مرادهم من وجوب المعرفة ووجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء با
لتقليد بالمعنى الذي ذكرنا اعني التقليد في الفروع على ما هو المصطلح وهو انما يحصل للمتفطن العالم بالفرق بين المجتهد والمقلد

[illegible]

لا انه يحمل الاعتماد على تحصيل ما يحصل به اطمينان النفس بحسب حاله وعدم اختلاج تشكيك في خاطره وقوله كما هو الحال في اكثر
العوام في الفروع والاصول فيرد فيما ادعى وجوب النظر لتحصيل العلم فان حصل فهو والا فيكتفي بالظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن
مع امكان تحصيل القطع ايضا فيما يحصل الاطمينان بالعمل على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا ومثل الظان باحد الطرفين الذي
لا خوف الا بترك مقتضى ذلك الظن فكيف كان فهذه الدعوى من صاحبه ايضا لا بد ان يختص بغير الغافل المطمئن على مقتضى
ما اعتقده وبغير من لا يتمكن من تحصيل القطع اما لمانع لزم النظر او لعدم بلوغ نظره الى حد العلم بعد الاستفراغ والتعليقة فيما
يوهم كلام العلامة ره في الباب الحادي عشر من العموم المستفاد من محله ره مما لا يمكن حمله على احد من المسلمين وثبوت العذاب الدائم
على الجاهل المختص بما حققوه في محله من عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك والانصاف ان الامر لحكم بعدم
الاسلام واما العذاب الدائم فلا دليل عليه بل ومطلق العذاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين بذلك ان اراد ان
من شابه ترك الاستدلال يوجب ذلك بل يعامل معهم معاملة المسلمين وان لم يعفوا بهلاف الباطن ايضا وان قلنا ان من ترك
الاسلام والايمان لو ابقى على ما ذكره فهو مستحق للعقاب الدائم فحاصل الجواب عن هذا الاستدلال المنع عن وجوب تحصيل العلم
بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع بل يكفي الظن سلمنا لكنه يكفي الجزم ثم ان اراد من منع حصوله من التقليد منع حصوله
من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه سابقا فهو كما ذكره وان اراد انه لا يحصل من ان يكون الى حارف فهو وهم كما اشرنا وسنشير اليه
واذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين انه لا يشترط في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا يشترط فيه صدق المخبر ايضا
لعين ما ذكر ولا يضر الخروج عن التقليد المصطلح فان شئت قلت انه اجتهادي وان شئت قلت انه واسطة بين الاجتهاد والتقليد
المصطلح **الرابع** الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما في الكافي في جواب محمد بن مسلم حيث سأله
عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك ولا استقرار الا
ما حصل فيه اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال وفيه انه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمينان فهو مقابل الشك
وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد في القلب هو واضح **الخامس** ما رواه في الكافي عن ابي الحسن موسى ع قال يقال للمؤمن في قبره
من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال له من امامك فيقول فلان
فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله له وثبتني الله عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الى الجنة
فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول الله
من نبيك فيقول محمد فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربانه
بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الانس والجن لم يطيقوها قال فيذوب كما يذوب الرصاص ثم يعيدون فيه الروح والتحقيق ان المراد بالكافر
في هذا الحديث من امن بلسانه ولم يؤمن بقلبه واعترف به وجعله وسيلة الى دنياه وحببت اليه نفسه رواية خالفه والاطاعة لم يسكن
الى عقائده واطمئن بها ولذا كان من يقول سمعت الناس بما لم يدخل في قلبه منه نور ولا اعتناء له بشأنه ولا يدل ذلك على ان
من اكتسب الجزم والسكون والاطمينان والاعتقاد واما كونه ناشئا عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلح فلا ولكن
ان مثل هذا الشخص الغير المعتني مع اتمام الحجة عليه مستحق للعذاب فقد ذكر بعضهم هذا الحديث دليلا على ان نوعا من التقليد
وطعنه على الاخذ بالتقليد مستندا الى انه بتثبيت الله فان التثبيت لا يمكن الا في المدلل المتزلزل وهو لا يحصل في المتمحض با
لاستدلال وفيه خلاص الاول انه علامة اسلامه على هداية الله والثاني على ما ابعد الناس من نبينا واجماع وهو بعيد الحج لنا
لوجوب النظر وهم بين قائل بحرمته وقائل بجوازه وقائل بوجوبه **الاول** لزوم الدور وقد ذكر في تقريره وجوه اوجهها بناء على نفي
حكم العقل كما هو مذهب الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله المفروض استفادته من ايجاب الشرع موقوف على معرفة الله

وانه هل يجب ايماناً اجمالاً ومعرفته كلك موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله المفروضة وجوابه ان الوجوب عندنا عقلي لا شرعي كما اشرنا
وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيانه ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول اذ الوجوب مثبت بالشرع والعلم بصدق
الرسول يتوقف على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقاً من كونه كاذباً ووجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر
في معرفة الله اما الاول فلانه في مطالبه واما الاخر فلانه نظر في معرفة الله من حيث انه مرسل للرسول وهذا دور واقول وفيه نظر اذ وجوب
النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه ايضاً شرعي فيحصل
الدور بين العلم بالصدق ووجوب النظر في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق وليس هذا اول الدور الذي هو بصدد
بيانه فالاولى على ما يستفاد من التجريد وشرحه ان يقال لو وجب النظر لكان وجوبه شرعياً لبطلان الوجوب العقلي ولو فرض كونه شرعياً لزم
منه الدور وهو محال فيلزم انتفاء كونه واجباً شرعياً وما يستلزم ثبوته انتفائه فهو محال فهذا الدليل يتم بادراج مقدمة اخرى
وهو انه يتوقف تقرير الاستدلال على ان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في
معجزته بانها فعل صادر من الله تصديقاً له ووجوب النظر في معجزاته ثابت بالشرع ايضاً اما الاول فلانه مطلق النظر واما الاخر فلانه نظر في
معرفة الله من حيث انه مرسل للرسل ولا يثبت ذلك الوجوب الا مع العلم بصدقه لانه لا يعلم الا بالنظر الى معجزته نعم لو قال وجوب
النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله الى اخره في موضع يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لكان له وجه ان كان تكلفاً ومحلاً
وقد يقرر الدور بان وجوب النظر في معرفة الله نظري موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر اخر فيجب ذلك النظر ووجوبه موقوف
على وجوب النظر في معرفة الله اذ لو لم يجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر اي النظر في دليله وهذا التقرير غير مبني على نفي حكم
العقل ايضاً اقول فيه ان ثبوت وجوب النظر في معرفته واخذها على سبيل الاستدلال وان كان موقوفاً على نظر اخر وهو الاستدلال
على وجوب الاستدلال في معرفة الله ولكن وجوب هذا الاستدلال لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله واخذها بالاستدلال بل
يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشترك بين التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة فيقع الاشكال في انه هل
يجب النظر او يكفي التقليد بعد النظر في ذلك فاما يستقر الرأي على وجوب النظر او كفاية التقليد فالذي يتوقف على النظر هو
تحقيق احد طرفي المسألة اجمالاً وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفاً عليه النظر **الثاني** انه كان يكتفي من
الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجباً لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا
لقضاء العادة اقول والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمة وهو ان الايمان في اللغة هو التصديق واختلفوا في حقيقته
شرعاً والكلام فيه اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما في حقيقته
بالنسبة الى كيفية تحصيل الاعتقاد وموضع اصل البحث الاخير اذ الكلام فيه في كفاية الظن والتقليد او لزوم القطع والنظر
واما الثاني فنشير اليه فيما بعد واما الاول فنقول قيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه فعلهما معاً ذهب الى
الاول المحقق الطوسي في بعض اقواله وجماعة من اصحابنا والاشاعرة والتحقيق انه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم بل لا بد من
عقد القلب على مقتضاه وجعله ديناً له عازماً على الاقرار به عند الضرورة والخوف بشرط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر
والحاصل ان محض العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنته به انفسهم كما نطقت
به الايات والى الثاني الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين والخوارج لعنهم الله فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات
والمستحبات وذهب بعضهم الى غير ذلك واما الثالث فنقل عن المعتزلة والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة انه التصديق بالقلب
والاقرار باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي في التجريد الى انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان
وهو مقتضى اطلاق اكثر الامامية وقد ورد الاخبار بمقتضى اكثر هذه الاقوال فاعلم ما اقتضاه اطلاق الاخبار هو الاذعان

بالعقايد

بالعقائد الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك جميع المحرمات والمكروهات والتحلي بالاخلاق الكريمة
والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمعصومين وادنى ما اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر
عنه وان لم يكن في القلب منه شيء وبهما ايضا ويدخل فيه المنافقون وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة
في بعضها ومجاز في الاخر ولكل منها ثمرة مثل ان ثمرة الاولى حصول جميع ثمرات سائر المقامات مع زيادة حصول درجة كمال القرب
الاستحقاق للشفاعة الكبرى وصيرورته موردا للوحي والالهام وثمرة الاخيرة انما هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق الميراث
وامثال ذلك ولكن لاحظ لهم في الاخرة والحد الاوسط بينهما اما من يلحق بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب
والاجر واما من يكفر صغايره باجتناب الكباير اذا اجتنب الكباير فيصير مغفورا مرحوما واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ وفي القيامة
الكبرى ثم يخرج من النار او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخل نار جهنم على القولين فيه للمتكلمين والاوسط فرق ثلثة الاولى من
يعتقد العقايد الحقة ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات والثانية من يعتقد بالعقايد الحقة ويترك الكبائر ويأتي بما
لم يصر الى تركها كبيرة والثالثة من يعتقد بالعقايد الحقة من دون عمل وهذا هو الطلاق اكثر الامامية وكيف كان فنفي مقابل
كل ايمان كفر فالذي يثمر في الحكم بوجوب الاهانة والاذلال والنجاسة وعدم حل المناكح والمواريث ونحو ذلك هو نفي الايمان
بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العذاب وان تعقبه النجاة هو نفي الايمان بالمعنى الذي فوق هذا وهكذا
واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم انكار الضروري من الدين وقيل انه اظهار الكلمتين وان
لم يعتقد بهما والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا واما لو ذكر مع الايمان وفي مقابله فيراد به احد المعنيين اذا تمهد
هذا فنقول ان اراد المستدل بقوله انه صلى الله عليه وآله كان يكتفي من الكفار بتلفظ الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينظرون الى المعجزات
وصفاته واخلاقه الحسنة وسيرته المستحسنة ويتكلمون بالكلمتين فهو ليس الا المعرفة بالنظر والدليل اذ لا نريد بالدليل الا ما يوجب
الاطمينان كما سنشير اليه وان اراد غير ذلك فعلى فرض تسليمه نقول ان اردت من الاكتفاء بالكلمتين في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى
الايمان الذي لا يتحقق الا مع الاذعان بالعقايد الحقة والاطمينان به فلا نسلم انه كان يكتفي في ذلك بذلك وان اردت ما هو اعم من
ذلك ليدخل مطلق المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرية فلا يضرنا ولا ينفعك اذ من المعلوم المغني عن البيان ان النبي
كان طريقته في بدو الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاف والاعراب واستمالتهم على التدريج ليستقوي شوكة الاسلام بالاجتماع
والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكحهم ويوارثهم ويباشرهم مع
الرطوبة الى غير ذلك فهو كان يرى من حال بعضهم انه يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى حصول شوكة الاسلام ثم
يكلمه بالتدريج ان امكن ويتركه على نفاقه مع عدم الامكان فاذا احتمل اكتفاؤه لارادة هذا المعنى بل ظهوره اولا وبه من ارادة
الاسلام الواقعي فيبطل الاستدلال الثالث قوله صلى الله عليه وآله عليكم بدين العجائز ولا ريب ان دينهن بطريق التقليد لعدم اقتدارهن
على النظر ولفظة على تدل على الوجوب فيحرم النظر وفيه منع صحة الرواية عنه بل قد قيل انه من كلام سفيان والمذكور في الالسنة
والمستفاد من كلام المحقق البهائي ره في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية دولابها وكف ليدها عن تحريكها لاظهار اعتقادها بوجود الصانع
المحرك للافلاك المدبر للعالم والذي ذكره القوشجي في شرح التجريد وتبعه الفاضل الجواد ره هو ما روي ان عمرو بن عبيد لما
اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا
الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجائز اولى والمناسب للمقام هو الحكاية الاولى وعلى ما انها رواية لكنها خبر واحد معارض
بالقواطع سلمنا انها خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم قدرة العجائز على الاستدلال لا سيما مع ما سنبين من كفاية
الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة اهل الميزان مع ان ما ظهر من العجوزة نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد

بالعجائز

بالعجائز صاحب الحجج لا العوام مطلقا وقول عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لعدم اقتدار اكثرهن او بعضهن على الاستدلال
لا ينافي اقتدار بعضهن على الكلام في كلمة التوحيد عليكم اذا الرجوع الى الاستدلال وترك التقليد لا يناسب الامر بالرجوع الى العجائز كما
لا يخفى حتى يقال ان المراد الاخذ بالاستدلال لا التقليد فلنا على المستدل به والذي يخالجني في وجه دينهما الاول انه عليكم بتحصيل
اليقين كما حصلته العجوز فانها جعلت وجود الصانع وكونه مدبر الافلاك ومحركها كالمحسوس من توقفها ولا ينافي الحركة بمجرد
تخليتها عن يدها والثاني ان الابق والانسب في الاستدلال والاسلم لكافة الناس والاسهل لعامتهم هو طريقة الان وهو الاستدلال
بالاثار على المؤثر وبالخلق على الخالق لا النظر في نفس الوجود والوجود المحتاج الى التمسك ببطلان الدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم
العامة اليه لا التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعاء تاصله على طريقة وحدة الوجود التي يسمونها المتصوفة الانسب لا لا
يوصل الى الحق لان محققي المتصوفة لذلك معترفون بانه لا يتم الا بالكشف وانتهوا الى انه لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة ولكن
ادراكه في وسع العقل والنظر والمتصوفة لا يتمسكون بالاستدلال كما صدر عن بعض متأخريهم لو فرض تسليم صحة مقدماته فانما هو مما لا
يصل اليه الا اكثر العلماء فضلا عن العوام ولا ريب انه مزلة ومزلقة للخواص فضلا عن العوام فكيف يكلف بذلك عامة الناس
فلذلك خاطب المتكلمين بقوله عليكم بدين العجائز والظاهر ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة الى طريقة الشرع ولم يدل عليها آية
ولا خبر ومما يؤيد ان قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء
شهيد اشارة الى الطريقتين فاولهما اشارة الى الاستدلال لمن الاثار على المؤثر كما هو طريقة المحجوبين عن الشهود وآخرها يعني قوله
ثم اولم يكف بربك الخ اشارة الى الطريقة الاخيرة يعني وحدة الوجود فهو مما لا يتأوله بلا تاويل التي دعا اليها رسوخ ما فهموا وما فهمها
في خواطرهم بل الظاهر من الاية انها على نسق واحد كما يتبادر ، استفهامها عدم الكفاية فانه متعاقب ومؤكد لما ثبت تاكيدا للكلام الثاني
وتتميمه انه مباين للاول ثم قصدي ما ورد في الادعية مما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل قول امير المؤمنين عليه السلام يا من دل على ذاته
بذاته وقول السجاد بك عرفتك وانت دللتني عليك ومثلهما يحتمل معنيين احدهما ان الظهور الاجمالي الذي حصل منك
في فطرتنا بل فطرة البهائم صار سببا لتوجهنا الى معرفتك لا انا عرفناك بما استطعنا او ان خلقك ايانا وجوارحنا
وقوانا وحواسنا والامور الغريبة التي يحصل منها العقل ويجرنا الى وادي الفكرة صارت سببا لمعرفتنا اياك فبسببك وبك عنا
عرفناك وهذا انقلنا بالفطرة كما هو الظاهر وسنشير اليه بانها في الجملة والا فالمتعين هو الثاني ويرجع مآله الى الاستدلال العجوز

الرابع انه صح نهي عن الجدل كما في مسألة القدر روي انه خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه
وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال ع اذا ذكر القدر فامسكوا وفيه ان النهي عن الجدل
بل عن البحث غير النهي عن النظر اذ قد يكون الجدل مراء حراما وقد يكون فيما لا طائل تحته فيكون تضييعا للوقت وقد يكون في تركه
حكمة وفي فعله مفسدة مثل ان الكفار في بدو الاسلام اذا كانوا يرون المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون كان يحتمل مظنة
ان يقولوا ان هؤلاء بعد لم يستقر امر دينهم ويدعوننا اليه ونحو ذلك واما النهي عن خصوص الخوض في مسألة القدر فهو لا يستلزم
النهي عن النظر في المعارف الحقة اذ القدر الذي كلفنا به هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر مما لا يبلغه عقولنا فالنظر والكلام
فيه مزلة عظيمة لا يقال ان ذلك ايضا يرجع الى معرفة الله بصفاته الذاتية او الفعلية والامر فيه دائر بين النفي والاثبات
فامتنع النهي عن النظر فيه لانا نقول النظر في المطالب والتمييز بين الحق والباطل واختيار النفي والاثبات انما يحصل اذا قام فيه
البرهان على حقية احد الطرفين وبطلان الاخر بابطال دليل الطرف الاخر واما بقيام البرهان على حقية احد الطرفين فيدل على نقيضه
لامتناع اجتماع النقيضين او الضدين ولا يضره عدم الاقتدار على ابطال دليل الاخر لاحتمال عدم القدرة على ادراكنا
للمعاني الثابتة في مادة برهانه او هيئته وحصول اليقين في الطرف المقابل شاهد على بطلان الدليل الذي اقيم على خلافه

فانا اذا تاملنا في مسئلة فعل العبد مثلا وجدنا البرهان على كونه مخلوقا لنا البراهين القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم التعويق

في ارسال الرسل والوعد والوعيد ومدح الصلحاء وذم الفساق وغير ذلك مما ملئ به الكتاب والسنة فلا يصح القطع عن شبهة الجبر

لذلك قال بعض المحققين اذا عارض الشبهة البديهة فلا يلتفت اليها فهي مثل شبهة خلق الكافر ... السنة والكتاب اذا

اثبتنا بالبرهان القاطع عدم مشكك في شيء وانه لا انتظام الا به فان سلم ... لنا في وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب البطلان

في الصحة وهو لا يوجب نقصا في الكبرى الا ترى في الحديث ان موسى قال الهي ان عبدك فلانا امرته ان يختفي في جنب ... على طريق

فنزل فجاء فارس فاستراح ... وذهب بانا فيه الف دينار ثم جاء صبي واخذه وذهب ثم جاء اعمى واذا الفارس قد عاد واخذ

الاعمى بالطلب وسل سيفه وحز راسه فقال موسى الهي شيء ... فقال يا موسى قد كان الاعمى قتل ابا الفارس وكان للصبي

الف دينار عند الفارس من اجرة ... فاستوفى كل حقه وكذلك حكاية صحبة موسى مع الخضر وحيرته في قضية المقامات الثلاثة

فاذا عجز نبي عن ادراك حكمة عبد فكيف بالعبد عن ادراك حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة في النهي عن الخوض في البحث في مسئلة

القدر على وجوب التقليد في اصول الدين وعدم جواز النظر فيها الخامس انه بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي واصحابه الاشتغال

اذ لو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وقضاء العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة

مردودة واجيب بمنع عدم نقله بل هو من اليقينيات والقرآن الكريم مملو من المناظرات مع الكفار مما وقع من الانبياء السابقين ومن نبينا

من ضلالتهم وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الآيات والاخبار التي وردت في مناظرات اهل الكتاب سيما من رواة اصحابنا ائمتنا وعدم

مباحثتهم مع الزنادقة ولم يبلغوا اصحابهم بذلك مع ان اصحاب النبي كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا شاهدوا المعجزات الباهرة التي

كان يكفيهم رؤيتها ورؤية احواله وافعاله سيما مع قلة الشبهات وعدم طرو التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم ولذا لو لم

تدون الادلة والابواب على ما جمعها كتب الكلامية بعد وكذلك حال الفقه فلا بد ان يكون هو ايضا بدعة مع ان البدعة المحرمة هو ايضا

ما ليس في الدين بقصد انه من الدين لا الاهتمام والاجتهاد في ما هو من الدين وضبط القواعد اللازمة وذكر ما يدفع به

عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين بل هو من اعظم العبادات ... فهم كون كل بدعة محرمة هذا

واعلم ان هذا الدليل وما تقدمه متناقضة على القول بوجوب النظر شرعا او لا فلا يرد هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلي الا ان

وذلك لان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق بالنزاع في ان وجوب معرفة الله تعالى عقلي او شرعي فكل من القولين يحتاج

بعد اثبات مذهبه في المقام الثاني فدليل القائل بان وجوب معرفة الله عقلي هو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف ولا يتم الا بمعرفة المنعم

ودليل اشتراط القطع او الاجتهاد هو ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد يقول ان الخوف يزول بالظن

والتقليد ايضا ودليل القائل بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان القائل من هؤلاء بوجوب النظر

والعلم يستدل بمثل فانظر واعلم انه لا اله الا هو والقائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل هذه الادلة فالاولى من هؤلاء

البحث عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد لم يثبتوا الشرع حتى يحتج عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف الاخرين اللهم الا ان يكون المراد

الادلة تنبيههم بعد اثباتهم الشرع بطريق النظر على بطلان ما فهموا واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان امثال هذه الادلة

انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا تنفع المكلفين من اليهود والنصارى ونفعها للمسلمين ايضا انما هو في بعض المسائل ونتيجته يحتاج الى

القول بعدم الفرق وايضا هذه الاستدلالات وما يجيء بعد ذلك انما تنفع في العلم للمناظرين المجتهدين ولا تنفع لمن لم يبلغ

درجتهم لذا لو اراد اخذ الطريقين في مسئلة جواز التقليد وعدمه الا ان يكون بعضهم عند المناظرين ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فانه

ثبت وجوب النظر عندهم فيجب عليهم الامر بالمعروف فيامرون المكلفين بالنظر في هذه المسئلة وبعد ما يتبع ما لعله سيتلوه على المخصصات

آنفا من ان الغافلين لانهم ليسوا مكلفين بذلك من ان هذا يستلزم خطر ... اكثر المخاطبين فلا يجب اعلامهم لعدم كونهم آثمين كما ذكرنا

[illegible]

ما تعافون

في القانون السابق في حكم الورع ووجه الدفع يظهر مما بيناه ثمة فان الاستكمال امر مقصود من الله تعالى ولم يكتف الشارع عن العباد بعدم كونهم معذبين ولا بتقليل من الخير والعيص بل اراد منهم الكمال ونهاية القرب على حسب استعداداتهم فبعد تحقق الحال واحبا المجتهدين الامرين بالمعروف اياهم بما حققوه وحصل لهم تنبه وتفطن يجب على المكلفين حينئذ استفراغ طاقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم في طريقة التنبيه يختلف باختلاف المكلفين وكذلك طريقة النظر فربما كان المكلف من جملة الطلبة وقد حصل حظا وافرا من العلم ويطمئن نفسه هذه الادلة التي تداولها المجتهدون فالمجتهد يلقونه اليهم بتلك الادلة ليتفكروا ويجتهدوا في مسألة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان ذلك من المسائل الكلامية التي من توابع اصول الدين وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التنبيه له بان يقال ايها المكلف لا تكتف بتقليد اسلافك وارجع الى عقلك فان محض التقليد لا يصلح للاطمينان فان المكلف حينئذ يمكنه التميز في هذه المسألة اعني لزوم النظر والمراجعة وعدمه وكيفية المراجعة الاعتماد على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك وهكذا يختلف مراتب المكلفين ومراتب التنبيهات ويختلف التكليف بالنسبة الى احوالهم وطاقاتهم وبذلك يختلف تكاليفهم في نفس العقائد ايضا وهذا هو واحد من النكات التي كان يكفي عن الاعراب بالتهاون لاجلها فان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل والتنزيه الشامل واتقان معنى التجرد وعينية الصفات وعدم كونه في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء وانه لا يرى ولا يعرضه الرضا والسخط المفهومين للعامة ونحو ذلك في اول التكليف لكل واحد مما لا يصح ولا يمكن في الاعم الاغلب فكان اجزاء الايمان مما ينبغي في الاكثر ان يحصل تدريجا فكذلك الحال في كيفية حصولها بالادلة التفصيلية او الاجمالية ولو بمجرد الاعتماد على معتمد وسيجيء تمام الكلام **السادس** ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلال فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم وفيه مع انه وارد على التقليد لان مجتهد ذلك المقلد ايضا يحرم عليه النظر فيجب تقليد غيره فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيعود المحذور مع انه يرد عليه احتمال كذب المجتهد ان هذا ايراد يجري في كل صاحب دين ومذهب وتخصيصه بدين الاسلام موقوف على ثبوته فهو كثبوته هل يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود الاشكال والظاهر ان مبنى هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا كلام مسلم بين مجتهدي اهل الاسلام بالنسبة الى القاصرين من باب الامر بالمعروف فهم يطمئنون بذلك ويصير تكليفهم ذلك لجزمهم بان عدم النظر لا يضرهم وذلك انما هو في مسلمات الشرع مثل ان الشرع يمنع الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة قد خالفوا مسلمات الشرع من حدوث العالم وعدم كون العقول مؤثرات في السفليات وكون المعاد جسمانيا وامكان الخرق والالتيام في الافلاك وتحقيقه وامثال ذلك فان كل مسلم يجزم بان عدم الاعتقاد بالقدم واستحالة الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب العذاب فان اوجب فهو الاعتقاد بهما واما ايضا المنع عن النظر في ادلة الخلاف اذ المفروض بقاء اطمينان المكلف بحاله ولا داعي الى تنبيهه على الاشكال بل الداعي على خلافه ثابت واما من حصل مرتبة من العلم ووقع سمعه شبهات الحكماء فلا ريب انه لا اكتفاء بقول العلماء في حرمة النظر انما هو تقليدهم في هذه المسألة التي هي من الاصول وانه واجد الشبهة ومتفطن للاشكال لا انه مظنة للشبهة حتى تقول ان كان شبهتهم مخالفتهم انما هو على ما علم صدوره عن الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد بالشرع لامتناع اجتماع القطعيين المتخالفين وان كان فيما يحتمل ان يكون مرادا بالشرع غير ذلك كما يدعيه حكماء الاسلام في كثير من المسائل فلا بد فيه من المراجعة والتامل فان حصل اليقين على ما قالوه ولم يحمل الشرع لموافقتهم فلا مناص من القول به وان لم يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان مظنونا لان الظن الحاصل من ظواهر الشرع مما لا ريب في حجيته ما لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل من العقل ان كان قويا في نفسه هذا هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع الشرع يقينا مع قولهم بان هذا مقتضى ظاهر الشرع وسيجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا يناسب اطلاق موضوع المسألة ومن هذا القبيل منع الشارع من الخوض في مسألة القدر ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام او للطلبة القاصرين عن مباحثة علماء اليهود والنصارى في مسألة النبوة

والحاصل

الحاصل ان هذا الكلام يتم ما يتوقف عليه بيان التكليف بحاله وصح نزوله فكيف يتوقف بالمنع عن النظر فيه **السابع** ان الاصول اعظم من الفروع
وابعد عن الافهام منها فاذا لم يجز التقليد فيها ففي الاصول اولى وهذا الدليل ايضا انما ينفع في الاغلب للعلماء المجتهدين المناظرين و
يصير اخذ بالمذهب فيه يشمل الجواز بتقليد العوام واحرم بمقتضى ما اراده وفيه منع الاعظمية فيما يحتاج اليه المكلفون ويثبت التكليف
به من حيث انه اصول الدين نعم قد يحصل الاعظمية في فروع مسائلها واعماقها التي لم يثبت تكليف الناس بها وانما يجب الغور فيها
والنظر والتدقيق والتفتيش بمعرفة الشبهات وطريقة دفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك مستعدا له حراسة للدين المبين و
ارغاما لانوف الجاحدين والمبطلين ولا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده بل ادلة اصول الدين مبنية على قواعد منضبطة وضوابط محدودة
يحصل اليقين فيه برهة قليلة من الزمان ولم يقم دليل على وجوب ازيد مما يقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها منتشرة
متفرقة مبنية على ادلة منها الفقه ظنية لا مدخلية لادراك العقول فيها ويحتاج الى صرف جميع العمر او اغلبه فيها وهذا من الواضح
بحيث لا يحتاج الى البيان والحاصل الطلبة في امثال زماننا وسيلة لاشتغالهم عن تحصيل الفقه واشتغالهم بتحصيل حكمة
اليونانيين من المشائين والاشراقيين متمسكا بان معرفة الله تعالى مقدم على عبادته وطاعته ولا يمكن الا بتحصيل هذه العلوم
فهو من وساوس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس فهم بما يصرفون عمرهم جميعا في تحصيل هذه العلوم متمسكا بانه من مقدمات
الفقه اذ الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب حاشا وكلا ان
يكون ذلك موجبا للمعرفة او موجبا لمزيدها او مما يتوقف معرفة الفقه والشرع عليها ثم قد يصير مورثا للزندقة والالحاد وقد
يوجب كثيرة البعد عن ساحة القرب والندامة والحسرة يوم التناد وربما يموت احدهم بعد صرف خمسين سنة من عمره او تسعين سنة
لم يعرف مسائل وضوئه وتيممه وصلوته وليس عليه في عباداته الا ما علمه امه وابوه او معلمه في الكتاب ومع ذلك يستهزؤن با
لفقيه ويحقرون اهل الشرع فسيأتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون نعم من اتقن اساس
الشرع وقويه واستعد للنظر في هذه المباحث فلا يضره النظر فيها والتامل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز
عن كلماتهم ومناظراتهم حال البحث اذ لا ريب ان مداحضة الخصم لا يتم الا مع معرفة ما يقوله وكل كلمة من كلماتهم مبني على اصطلاح
خاص عندهم واصل مؤسس بزعمهم ولما لم يكن للغافل عن هذه الاصطلاحات في حال المخاطبة الجواب على وفق قولهم يظن الغافل ان
هذا من جهة عدم اقتدار المتشرع على ذلك وهذا كما ترى ان العالم الفاضل يعجز عن فهم اللغة التركية ويتكلم الطفل التركي له سنتان
او ثلث سنين في غاية التسلط فلهذا لا اضايق بالقول بالوجوب كفاية على من يتمكن بمقارعة اهل الشبهة والاضلال
الثامن انا نعلم ان قول النبي والامام بل العدل العارف اوقع في النفس مما يفيده هذه الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي
موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا يتخلص عنها الا من ايده الله تعالى وبطهر الجواب عن ذلك بما
مر اذ منا ايضا قول المعصوم بل العدل العارف يكون من باب الاستدلال انا ولما لاطمينان الرافع للخوف فلا حاجة الى غيره وليس
هذا تقليدا **التاسع** قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه اولا انها مختصة بحكاية بشرية الانبيا
كما يدل عليه صدر الاية وثانيا منع ان العاقل المتمكن عن المعرفة الدينية من اهل العلم وثالثا ان ظاهر الاية خطاب للكافة من كافة قوله
ايها الذين لا يعلمون اسئلوا عن الذين يعلمون فاذا اردنا شمول الاية للاصول والفروع فيشمل الجاهل بجميع المذاهب ولا ريب ان اهل
العلم وغير اهل العلم من اليهود هم الذين يعرفون ويميزون كما هو مقتضى مفاهيم الاية عرفا وان قيل المراد غير العلماء من كافة
الناس يجب ان يسئل اهل العلم الخاص وهو المحق الواقعي فهذا يوجب تخصيصا في اهل الذكر لا يفهمه المخاطبون مع ان المفروض ان الامر في
تحصيل المجتهد والعالم واهل الذكر لا بد ان يكون موكولا الى انفسهم ولا معنى للتقليد فيه ايضا الا على سبيل الاعتماد على العالم
في قوله هذا فيكون نوعا من الاجتهاد فيكون ذلك مخصصا لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا الاستدلال انما

ينفع لو يحرم النظر والا فالامر ظاهر في الوجوب العيني واخراجه عن الظاهر وارادة الرخصة ليس باولى من تخصيص المعلوم بالفروع مع ان
التخصيص مقدم على المجاز وايضا انه ظاهر ظني لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة على وجوب النظر ثم ان هذا الاستدلال ايضا انما ينفع لكنا
المجتهدين من اهل الاسلام في تحقيق الحال وامر سائر المكلفين وتنبيههم على مقتضى ما وجدوه كما اشرنا سابقا ثم ان بعض افاضل
المتأخرين اورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوها من الاعتراض لا باس بايرادها **الاول** انه كيف يجوز لمن لم
يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم بها الا بالاخبار لعنوان التواتر وكيف يحصل له العلم بتلقي الرجال الذين يحصل بهم التواتر لكل
احد وهو شأن من حصل قدرا كاملا من العلم فيلزم الحرج ولو سلم كيف يحصل للهند والمكية فالحق لهم العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم وليس
في الكتب الان ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم وكذا الخبر المحفوف بالقرائن لكل احد بل غايته الا حصول التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم
وكذا الكلام في اثبات العصمة مع ان فهم المعجزة وتميزها عن السحر ليس شأن كل احد سيما اذا كان من جهة البلاغة والفصاحة والعرب قد اوردوا
خوارقهم في ذلك اقول قد ذكرنا انه لا بد من توجيه كلام القوم من اطلق الكلام وتقييده بما لا يلزم منه محال اعتمادا على قواعدهم المؤسسة
في العدلية من قبح تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق ونحو ذلك ثم ان كان مراده تجويز التقليد المصطلح في الفروع اعني الاعتماد
على الظن الاجمالي وان لم يحصل له الجزم في نفس الامر ولا الظن الذي يطمئن به النفس ويزول به الخوف فالعجز عما ذكره لا يدل على جواز
الاكتفاء به وان اراد انه لا يجب الاستدلال بالادلة التفصيلية ومعرفة المعجزة على التفصيل في حصول الاطمينان فهو كما ذكره وقد
مر بيان ذلك ونقول هنا ان اثبات النبوة او الامامة لا ينحصر في ثبوت المعجزة بل له طرق اخر مثل الافضلية بعد ثبوت لزومها
بالدليل واذا ثبت عنده لزوم النبي او الوصي فيمكن ان يحصل له الجزم الذي يطمئن به النفس ويزول الخوف تبعا بمتابعة جماعة ممن يعتمد
عليه من العلماء بل واحد منهم كما مر وهو ايضا بمنزلة الاستدلال ولا يضر باطلاق التقليد عليه فان المعيار في الجواز وعدمه
هو الدليل لا الاطلاق والاسم فاذا ثبت عند المكلف بدليل اما من عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث
النبي ونصب الوصي ثم تذكر ان الواسطة بين الله وعباده لا بد ان يكون امينا معتمدا عليه افضل الكل ممن يجب له منا بعثه او معصوما
ومحفوظا من الزلل والخطأ واطمأن المكلف بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص في هذا الدين هو محمد بن عبد الله ص فانه كان كذا في اخلاقه
وكذا في اطوارها وكذا في خلقته وكذا فيما اظهره من الخوارق وذكر له بعضا من الاحوال وقارن بذلك امور وقرائن من حال هذا الذي
يعتمد عليه انه صادق في ذلك وانضم اليه قول حال الاخر مثله وكذا وهكذا فانكار امكان حصول الاطمينان الذي يحصل به زوال الخوف عنه
مكابرة فانه الامر انه ظن في نفس الامر وجزم عنده بمعنى انه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك فقد يحصل له احتمال الخلاف او
الظن بالخلاف وهو لا يضر ما دام باقيا على جزمه فلا اعتراض للزوم شيء اخر عليه هذا الذي يسميه اهل المعقول اعتقادا راجحا
وهو غير الظن عندهم وقد ذكرنا انه كاف وكذا الكلام في معرفة حال الائمة فان لحصول المعرفة بها للعوام طرقا سوى معرفة خصوص
المعجزة ومنها انه قد يمكنه معرفة ان الذين بعد رسول الله ص منحصر في فرقتين منهم من جعل الوصي بعد النبي بلا واسطة فلانا ومنهم
من جعله فلانا وهذا حال هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقتهم
وحال الشخص الذي اتبعوه ويحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القائل المخبر بعد التأمل وهو يجتنب احدهما لما يراه موافقا لما يحكم به
العقل الصريح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكر حصول الحرج وقد يشكل المكلف فيهم بعض مطالب احد المذهبين كما لو قد
على الاذعان بمذهب الامامية وحصل له الجزم ولكن بقي في شبهة غيبة امام الزمان مثلا او لم يحصل له الاطمينان بانه كيف يصير شخص
واجب الاطاعة من عند الله ولا نعرفه بشخصه ولا يمكننا الوصول اليه ابدا او اخفي عليه فائدة ذلك فاذا لم يمكن له تحصيل الجزم
بالنصوص والادلة القائمة على لزوم وجود معصوم في كل عصر فيكفيه ان يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين من طريقة الامامية ومخالفيهم
منحصر فيهما فاذا حصل له الجزم بالحق من مذهب الامامية فيلزمه الاذعان بذلك لعدم انفكاكه في نفس الامر من ذلك وان لم يبلغ

هذه

عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص ذلك واما حكاية فهم المعجزة فمع تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب ان كثيرا منهم
والزامهم يكفي لتبليغ الاخرين منهم فلعلهم اعتمدوا عليه **الثاني** نقول ان المعصومين في اعتقاد امامتهم بعد نصب كل منهم عقيب
الاخر فان العوام والاطفال والنسوان الناشئين منهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن فيها التواتر بل يستحيل عادة حصول
التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة انهم مع وفور عددهم على التقليد ويظهر الكلام فيما مر ولا يختص طريق الجزم في مشاهدة المعجزة
او سماع النص بالتواتر والحاصل انه ان اراد كفاية الجزم الذي ذكرناه والاطمينان الذي بينا فنعم الوفاق ويدل عليه العقل والنقل
وغيرهما وان اراد كفاية التقليد بالمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون لاحتمال في نظره الذي لا يرفع الخوف فكلا **الثالث**
انه على هذا يلزم كون المشتغلين في النظر اذا لم يبلغوا ابعد غايته وماتوا كانوا كفارا مخلدين وفيه انا لا نظن انهم لا يرتكبون ذلك
للزوم التكليف بالمحال ولا ريب انهم في هذا الحد معذورون ثم يظهر مما نقل عن السيد ره ذلك فلابد من تاويله ولعلنا نشير اليه
فيما بعد **الرابع** ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع ويشهد له الاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى فمستقر ومستودع وكل
من كان ايمانه مستودعا لم يكن ايمانه عن الادلة اليقينية بل ما نشأ عن الظنية والتقليد والائمة عليهم السلام كانوا يعاملون معهم معاملة
المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا ولم يؤخذ منهم ايمانهم المستقر ماتوا مؤمنين ومع ذلك ان ايمانهم يبقى لهم لو يتضرعوا والحوا
في المسئلة من الله تعالى اقول قد اختلف المتكلمون في جواز زوال الايمان وعدمه والاكثرون على الاول للايات الكثيرة مثل قوله تعالى
الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد
ايمانكم كافرين وقوله تعالى ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم الى غير ذلك من الايات
الكثيرة ونقل عن السيد وجماعة من اصحابنا الثاني فيقولون ان الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي واشباه يكونهم منافقين او تابعين
للظن واولوا الايات بارادة الايمان الظاهري الشامل للذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وجعلوا الاحكام المذكورة في الشرع لمن يحكم
عليه بالارتداد في ظاهر الشرع فكما انه يحكم عليه بالايمان بظاهره وان لم يكن مؤمنا في الواقع فكذلك يحكم بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن
في الاصل مؤمنا بل وان بقي ظاهر ايمانه الواقعي ايضا عند الله عقوبة لهتك حرمة الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان اما بالجحود
مع اليقين كما وقع من ابي جهل واضرابه وقد اشرنا اليه سابقا واما بسبب طرو الشبهة لعدم كونه جزما في الدين بعنوان حق اليقين
وقد بينا انه لا يحصل الايمان فيه بل لا يمكن حصوله عادة الا للمعصومين والاوحدي من المؤمنين الكمل الذي لا يسمح الزمان بمثله الا في
غاية الندرة بل يحصل ما يطمئن به النفس سيما اذا لم يكن عنده احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبني على ذلك والاخبار الواردة
في المعارين والمستودعين كلها شاهدة عليه كما ورد في الادعية من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن فان ذلك من المعصومين لا يمكن ان يكون
بعنوان الحقيقة فلا ريب ان مرادهم تعليم سائر المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان والحاصل انا قد بينا ان للايمان مراتب ومعاني
مختلفة والناس يختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد في الايات والاخبار الدالة على زواله الواردة على نفس الامر او على مجرد الحكم
بايمانه ظاهرا ولا داعي الى التاويل فاذا لم يقم البرهان على اشتراط حق اليقين في ايمان كل الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية
مجرد اطمينان النفس فيها والا لم يتحقق الزوال ولم يثبت مصداق لهذه الايات والاخبار ومنها الاستدلال باخبار المعارين و
المستودعين انهم كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتى يقال انهم كانوا يعاملون مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين
كما يدل عليه رواية عيسى القمي الدالة على امر الامام له بالاجابة لابي الخطاب ثم امره بلعنه وغيرها **الخامس** ان عدم الفرق بين مراتب
المكلفين في الفهم غير سديد لان اثبات عينية الصفات واثبات التجرد ونفي الرؤية وعدم صدور القبيح ليس شأن كل احد بعد معرفة
ادلتها ونفس مسائلها مع انا نعلم ان اصحاب الائمة عليهم السلام مع قرب عهدهم كانوا يختلفون ايضا في امثال ذلك كما يشير اليه حديث زرارة في طلب
الايمان الذي هو كما ذكره وقد اشرنا اليه مستوفى بعد ذلك ايضا **السادس** ان الشيخ ره روى في كتاب الغيبة عن الصادق

ان جماعة من اهل الحق وهم الذين يشفعون محمد على الصحابة اياه ولا يدرون بجحده وفضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر ان هؤلاء اما
من مقلدي الشيعة او مقلدي اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعتقد بامامة الائمة يدخل النار واقول لا بد من حمل هذه الرواية وما
شابهها على الغافل الغير المقصر ولا يمتنع ذلك فيه كما اشرنا **ثم** ان تتميم هذا المقام يقتضى رسم مباحث **الاول** ان المراد با
لدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبري مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث شرطوا في الدليل تركيب القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل على
اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ولذلك قد يعبرون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة
ونحوهما وقيد الامكان لادخال الدليل الذي غفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل وقيد الخبري لاخراج الحد
وهو يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين فهو قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام
غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتايجها فقد يزول الظن ويبقى سببه كما يشاهد في حصول الظن بنزول
الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه وقد يسقط قيد الاستلزام ويبقى قول من قضايا يكون عنه آخر ليدخل
الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات والاستقراء والتمثيل وأورد على ذلك بان
الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم وكيف لا واستلزام القياس العقيم للصورة النتيجية قطعي فالمعنى انه لو تحقق الاول
لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات وما ادرجه المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم قولا آخر تنبيه على عدم
اشتراط مسلمية المقدمات في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا
فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري الا بمقدمتين فان الدليل حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم
للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه فيلزم ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت اللازم له فا
لقضية المشعرة باللزوم هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين
مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر هو الصحيح عند المستدل
والمراد بالنظر التأمل في المعلومات لتحصيل المجهولات فالتأمل في العالم بانه متغير ونفي المتغير بانه حادث يوجب الوصول الى ان العالم
حادث فالتأمل في المعروفات حقيقة هو ترتيبها قضايا موصلة الى المط وهذا هو المراد بقولهم ان العالم دليل وجود الصانع لا انه
من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان محض تصور شيء لا يوجب الوصول الى مطلوب خبري وكذلك الكلام في قولهم ان الد
خان دليل على النار فان محض تصور الدخان وحسه لا يدل على النار بل من حيث التأمل في انه من الاجزاء اللطيفة المستحيلة من الحطب المجاورة
للنار وانه ملزوم للنار بمقتضى العادة ان بعض الانتقالات اقرب من بعض وبعضها بصير الحدس بها بحيث لا يتفطن بمبادي حصولها لكثرتها
ومثل ذلك الدلالات الطبيعية واما الدلالات الوضعية فلها حيثيتان اشرنا اليهما في مباحث العام والخاص احديهما تصورية
والاخرى تصديقية فاستحضار المعنى الموضوع له بحضور الشيء الموضوع هو معناه التصوري والتصديق بان ذلك هو المعنى الذي
وضع لذلك الشيء هو معنا التصديقي وهو لا يحصل من الوضع لاستلزامه الدور كما اشرنا وبينا ان الغرض من وضع الالفاظ
الاخرى هو التركيب لا تفهيم المعاني ويمكن تحصيل التصديق بارادة الالفاظ والناصب لذلك المعنى نظر الى قاعدة الاستعمال كما بينا فهو
بهذا الاعتبار ايضا معلول القضيتين فدلالة مفردات البرهان على النتيجة ايضا دلالة عقلية لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة
وهو معنى الدلالة ولا فرق بين دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث انه يحصل من التأمل في كل منهما ترتيب
قضايا المتضمنة منهما الى مطلوب خبري ثم ان الاستدلال والانتقال من المبادي الى المط لا يختص باهل النظر ولا يفرق بين العلماء
العارفين بصناعة المنطق وشرائط البرهان والا لم يحصل لاحد من الناس يقين بمطلوب خبري فمن العجب من العوام والبيان ان كل الناس

بعلم فرق

يميزون بين يقينياتهم وظنياتهم ويستندون اعتقاداتهم واذعاناتهم في امور معاشهم الى مبادي وتلك المبادي مرتبة في اذهانهم
على مراتبها الطبيعية مع انهم لا يتفطنون بها وكيفية ترتيبها وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين لهم وعدم ترتيب يقينهم على تلك المبادي
بل وكثير من المعلومات مما لا يعلم العالم بها انه يعلمها وذلك لا يوجب عدم العلم بها فقد تراهم يفرون من تحت الحائط المائل مخافة
السقوط وذلك مبني على ما في ذهنهم من ان هذا الحائط مائل وكل حائط مائل مما يترقب سقوطه فهذا مما يترقب سقوطه ولكن لا يتذكر
حين الفرار هذه المقدمات ولا يتنبهون في الذهن بهذا الترتيب بالتفصيل حتى يقال انه استدلال بالبرهان المنطقي التفصيلي بل هو استدل
بتلك البراهين اجمالا لافادتها الى الفرار هو اجمال المقدمتين لا تفصيلهما ولا نقول ان الباعث على الفرار هو ملاحظة محض الحد
الخاص فاذا طولب ذلك العامي بدليل الفرار واخذ بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرايطها فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك
لضحك العقلاء بذلك الطالب المؤاخذ بل هذا الكلام يضحك منه الثكلى ومطالب العقلاء متشابهة وكلها مبتنية على المبادي
المناسبة لها بل لا استبعد ان اقول بوجود تلك المبادي وحصول الاستدلال للبهائم فلاحظ الكلب اذا انحنيت الى الارض لترفع
حجرا كيف يفر والظان ان الداعي له على ذلك هو المقدمات بعنوان هذا الشخص يريد ان يضربني وكل من يريد ضربي يجب الفرار منه فيجب
الفرار منه ويختص بمعاقد الحس واليقين بها بالدليل التفصيلي دون سائر المطالب المعقولة لا وجه له اذ ذلك ليس من الامور
التعبدية حتى يختص بالنص مع عدم نص على لزومه ايضا وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت توضيح الحال فقس حال العلم
بالعمل والدليل على النية فكما ان المحقق في نية العمل هو الداعي الى الفعل لا المخطر بالبال فكذلك فيما نحن فيه الباعث على حصول
العلم هو المبادي الحاصلة في النفس وان لم يخطرها تفصيلا بالبال سيما بهذا التفصيل الخاص واما قولنا فيما سبق من كفاية
ما يطمئن اليه النفس هو بيان مقدار دلالة الدليل وليس ذلك فيما امر من الدليل وليس في ذلك معنى الدليل الاجمالي وتفسيره
كما يتوهم وبعبارة اخرى اذا سئل سائل هل يجب في الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي
مطلق الجزم او يكفي مطلق الظن فنقول يكفي ما يطمئن به النفس على التفصيل الذي مر تقديره وتحريره والى ما ذكرنا في بيان الدليل الاجمالي
ينظر كلام من قال في المقام اي كفاية الدليل الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام يدل على المسير افسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وما يتوهم من وجوب الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرائط البرهان المنطقي
وكيفية الترتيب واخذ النتيجة تفصيلا وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر ومن المصنوع بالصانع الا بما
ذكر فهو من غريب القول مما عرضه مما يدعو المتوهم الى المناقشة في المثال المذكور وان استدلال الاعرابي باطل لانه قياس مع
الفارق لان اثر الممكنات بديهي الدلالة على الممكن بخلاف اثر الواجب فان كون البعرة فضلة واثرا من الحيوان وكون النقل محتاجا
الى فاعل ايضا بديهي بخلاف دلالة السماء على الله اذ كون السماء اثرا نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما
نظريان وفيه اولا منع كون كل آثار الممكنات بديهية الاثرية فانا قد نتردد في كون بئر واقعة في قلة الجبل او مغارة واقعة فيها
انها من فعل الواجب او فعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين نقل الجبال في انهما محتاجان الى مؤثر ما ولكن لما نعلم بالتجربة والشواهد
الظاهرة بان الاجبال التي من خلق الله تعالى ندر في البئر كونها اثر الواجب او الممكن بخلاف نقل الجبال ونحوه من جنس البشر اثر الممكن
لا يقتضي الحكم بكونها مطلقات بل يحتاج اثبات كون هذا النوع من البشر او شخصها اثر الممكن وهذا الى الدليل فهو انما يدل
على مؤثر ما لا خصوص الممكن فنقول ان ذلك البشر اما كونه اثرا وفضلة بديهي او نظري فان كان نظريا فلا يصح قولك ان كل اثر
الممكن بديهي الاثرية وان كان بديهيا فصح ان يقال اثر الواجب ايضا قد يكون بديهي الاثرية انما الكلام في تعيين المؤثر انه واجب
او ممكن ومن هذا القبيل اللؤلؤ المصنوع والمرمر المصنوع مع انه ربما لم ير احد بعض آثار الممكن ولا يتوهم ويحكم بان له صانعا المتوهم
مثل بعض الآلات المصنوعة لمعرفة الساعة والقول بان التتبع يقتضي الحكم بانها من افراد آثار الممكنات فيلحق بها يدفع اصل كلام

الكبائر وان اراد العفو عنه في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة فهو غير ما نحن فيه والظاهر انه
اراد المعنى الاول هذا ان اردنا من لفظ الخطأ المعصية وان اردنا الخطأ المقابل للعمد فيختص الكلام بالغافلين من المقلدين وهو
الغالب فيهم ولكنه لا يلائم الاستدلال بطريقة العلماء وظاهر كلام الشيخ ايضا كما ستشير وان كان في بعض كلامه تصريح بعدم
المؤاخذة عمن اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا غاية توجيه كلام الشيخ واقول الذي وانسب في العقل
مما يناسب ما نقله المحقق موضعان الاول ما ذكره في ذكر صفات المفتي والمستفتي فانه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل
على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة وتقرير ائمتهم على ذلك واورد عليه ان طريقتهم ايضا كان تقرير
المقلدين في الاصول على تقليدهم وقطع عذر الموالاة عنهم وعدم النكير عليهم واجاب عنه فقال ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد
المحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها
لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يستند ذلك الى حجة عقل او شرع
وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يأمن ان يكون جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا
المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف عن الاقدام على ذلك ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه
فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب
فيكون مغرا باعتقاد ما لا يأمن من كونه جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول
وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولا يسع ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك
يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله واقوى مما ذكرنا انه لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمكلف طريق
الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال
والموضع الثاني ما ذكره في بحث اخبار الآحاد قال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة
والمقلدة والغلاة والواقفية الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان
مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان ما اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم
مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة
وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول
المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجمل الى اخر ما ذكره واقول يرد على الشيخ ره امور الاول ان كلامه مستلزم للقول بان
الحاصلة
الاستدلال واجب لغيره والمعرفة واجبة لنفسها وليس التكليف هو المعرفة بالاستدلال كما يظهر من الاخرين ويمكن دفعه بان الشيخ يلتزم
ذلك ولا يلزم من القول به مخالفة الاجماع ولا الدليل القاطع والثاني انه في نفي الخطأ عن مقلدة اهل الحق دون غيرهم يستلزم
الظلم والقبح لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال ومطمئنين بما اخذوه غير شاكين فكلهم متساوون
في العقول فيلزم الظلم فلا مؤاخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ في اخر كلامه الاول للمقلد اهل الحق وان كانوا
متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في فعلهم الاختياري ايضا بالفرض والفعل الاضطراري لا يصير
منشأ للثواب والعقاب بالاتفاق فان قيل المقبل الى دين الاسلام فعل اختياري فمقلدة اهل الحق اخذوا الحق باختيارهم لا بالاضطرار
قلنا هذا الاختيار الاخرى جهة حسن ظنهم بهم ولا يجعل حسن الظن مناطا للاعتقاد مشترك بين الفريقين فاوجب جعل ذلك
في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الاخرين موجبا للخلود في النار اذا الفريقان كلاهما بعد التفطن لوجوب النظر والا
اما يبقيان على الطمأنينة السابق او يتزلزلان فيه فعلى تقدير بقاء كل منهما على الحال السابق في الاول هو بقاء الاطمينان الحاصل

ومن

من حصول الظن الموجود فيهما فيلزم التساوي وفي الثاني تقصيرهما وعدم الاعتناء بامر دينهما وهما منشآن بان فيه ايضا والاسائة الا انه
لا يفيد تثبتا مع انه لا يبقى حينئذ اصلا بسبب التنزل والقول بان الكفر هو الموجب للدخول النار لا عدم الاسلام وغاية الامر هنا عدم
الاسلام في جانب المقلد المحق غير وجيه لانا مع قطع النظر عن ان الكفر هو عدم الاسلام لا امر وجودي كما ذكره الاكثر نقول ان الكفر
في جانب الفرقة الاخرى ايضا غير متحقق لما نزله فغايته عدم الاسلام وعدم الكفر وان اراد الشيخ ره انه لا يضر بالعدالة التي هي شرط قبول
الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل فيها للثواب والعقاب فهو مع انه غير ظاهر من كلامه لا يصح ايضا اذ العدالة مبنية على عدم
الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب الثالث ان ما ذكره من تقرير الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم
النهي عن المنكر فان كان مراده من وجوب الاستدلال السنة المؤكدة فهو لا يلائم ظاهر ما اختاره من الوجوب في هذا البحث ولا يلائم العفو
والوضع وان اراد الوجوب المصطلح فلا ريب ان ترك الواجب مما يجب النهي عنه على الائمة والعلماء وان كان المكلف جاهلا او غافلا
لان فائدة النبي والامام والعالم هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم الا بالابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء عن ذلك مع الغفلة
والجهالة فضلا عن التفطن والتنبيه وبهذا يظهر ضعف ما دفع به عن نفسه من لزوم الاغراء بالجهل ايضا الرابع ان اجماعهم على
عدم قطع الموالاة بل وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب غير مضر فلعله كان لتجويزهم التقليد او اكتفائهم بالاطمينان
الحاصل منه سلمنا لكنه لعله كان لمعرفتهم من حالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية الممكنة حصولها لاغلب الناس كما مر في
حكاية العجوز والاعرابي وهناك وجوه اخر من الاحتمالات لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها دعوى الاجماع على
ان القبول من جهة العفو والوضع مثل ان القضاة كانوا يعملون بعلمهم بالواقعة او بالقرائن شهادتهم بما يفيد القطع من القرائن من
جهة خوف او تقية او نحو ذلك ولا حجة فيما نقله الا اذا ثبت به اجماع وانى له باثباته الخامس ان ما ذكره من وضع الخطاء لا بد ان
يختص بالعدول التاركين الكبائر والا فلا معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه معصية فهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد
فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق ره ففي كلامه اشارة الى الدليل الذي هو مذهب الشيخ وفي كلامه منافاة لا يخفى لما ذكرها
والاستدلال بالخبر المذكور في كلامه غير صحيح فان حكم النبي صلى الله عليه وآله باسلام الاعرابي وعدم الزامه بالاستدلال لا يدل على عدم وجوب الاستدلال
لاهل العفو وايضا ربما كان ذلك لاجل معرفته صلى الله عليه وآله من حال الرجل انه كان من اهل الدليل اما من جهة عقله او من ملاحظة معجزاته او غير
ذلك وايضا قد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام لم يعتبر في احد منها الا بتوقف على الاذعان فضلا عن الاستدلال فلعل الاكتفاء
كان لادخاله في زمرة المسلمين ولاتمام ايمانه وتثبيته وتشديده على التدريج حسب ما اقتضاه المصالح وحاصل تفصيل
احوال المكلفين ان الجاهل والغافل راسا او في كيفية الاخذ بالاجتهاد معذور ولا فرق فيه بين المحق وغيره والفرق بينهما انما
لقواعد العدل والايات والاخبار وقد بينا سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا لا ينافي عدم تعذيبهم على
الكفر في الاخرة فهم في الاخرة من المرجون لامر الله فلعله يكلفهم في الاخرة ويعامل معهم بوفق حالهم وكذلك ثبوت احكام الاسلام
لمن اظهره وان لم يدخل في قلبه ولم يتيقن به لا ينافي عدم نجاته في الاخرة وقد اشرنا ان اطلاق كلام العلامة رضي الله عنه من العلماء لا بد
ان ينزل على غير الغافل والجاهل ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف انما يكون اذا امكن سواء
وصل الحد البلوغ الشرعي ام لا وعنه كثير انه لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي
للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف في اول البلوغ وعن الشيخ ره ان التكليف بالمعارف في الذكر انما هو ببلوغ عشر سنين
اذا كان عاقلا والاخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم دالة على ما ذكره بعض الفقهاء وموافقة لاصل البرائة وقد يستشكل
في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ الحاصل بالسن مع انها انقص عقولا واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك الورود
في الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة بل الوسع والفرق مع الطاقة والوسع لعله لكونهن احوج بتعجيل

الحى

نحو لنقصان عقولهن فعلمهن بعدم التكليف ادعى لهن الى المعاصي من الذكور ولان الذكور لكونهم اكثر وجودا للحرب والمصائب والسفر
احيا الا لعلمهم بحال الاناث وتكفلهم مؤنتهن لا بد لهم في تحصيل التدرب في امر المعاش من فرصة ليكمل لهم فيه التجارب وبالجملة انما
يفعله الحكيم لا يخرج عن حكمة وان لم يبلغها عقولنا والحق والتحقيق ان مراتب الايمان مختلفة باختلاف استعدادات المكلفين وكل
مكلف بما يليق بحاله لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما آتيها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والايات
والاخبار الدالة على رفع التكليف عن الجاهل والغافل كثيرة ذكرنا شطرا منها في مباحث الادلة العقلية واما غير الغافل والجاهل
فعلى القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا في الحق جازما به وعالما بوجوب النظر تاركا للاستدلال مع الاصرار فهو مؤمن فاسق
الا على قول الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر جماعة بعيد غاية البعد ان اريد به عدم الايمان الواقعي وان اريد به عدم اجراء
حكم المؤمنين عليه في الدنيا فلا يصح جزما لانه ليس ادنى من المنافق واما بدون الاصرار والرجوع الى الاستدلال فلم نحكم بفسقه
والحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤمنا يعامل معه معاملة المؤمنين في الدنيا واما
في الاخرة فيمكن ان يكون من جملة المرجون لامر الله كسائر المستضعفين من المسلمين للاشكال في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل
ويمكن ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققناه سابقا ولكنه يجري في سائر الفرق ايضا واما المقلد في الحق
الظان لعدم وجوب النظر الغير المصر فالظاهر انه يعامل في الدنيا معه معاملة المؤمنين وفي الاخرة من المرجون لامر الله ايضا واما
المقلد في الباطل الجازم اذا علم بوجوب النظر واصر في التقليد عنادا فهو من اكفر الكفرة في الدنيا والاخرة وكذلك هو كافر اذا لم
يعاند واذا لم يعلم بوجوب النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا ومرجو في الاخرة ومنه يظهر حكم الظان واما على القول بجواز التقليد
فلا اشكال في ايمان القسم الاول من المقلد في الحق الجازم به لحصول المقصود من الاطمينان بالعقائد الحقة التي بها كمال النفس من دون ملاحظة
مبدء حصولها اذ وجه الحصول لا ينحصر في البرهان والحد وغيرهما وهو مقتضى اطلاقات الايات والاخبار واما الظان كذلك فهو مسلم في الظاهر
ومرجو في الاخرة واما المقلد الجازم في الباطل من دون ظهور الحق ولا عناد فيجري عليه احكام الكفر في الدنيا كما مر ولكنه مرجو في
الاخرة بعد اتمام الحجة وكذلك الظان واما المعاند المصر فهو كافر في الدنيا والاخرة جازما كان او ظانا هذا احكام المقلدين
فلاحظها ولاحظ ما قدمناها في المقدمة وفي تضاعيف الكلام يظهر لك حكم الفسق والكفر والايمان في الجميع واما المجتهدون
فالمشهور ان المصيب في العقليات واحد والاخر مخطئ آثم وقدمنا الاشارة الى الكلام فيه وسنبينه في القانون الآتي انشاء الله

الثالث المراد باصول الدين هو اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب بالذات المستجمع لجميع
الكمالات المنزه عن النقايص ويرجع تفصيل هذا الاجمال الى الواجب الحي العالم القادر المنزه عن الشريك والاحتياج و
فعل القبيح والتفويض ويرجع في ذلك العدل والحكمة فلا حاجة الى افراد العدل الا لمزيد الاهتمام به ولذلك جعلوه من الاصول
الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا ص وما جاء به تفصيلا فيما علم واجمالا فيما لم يعلم والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق
الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع عليه مما جاء به لو
اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم به اجمالا من التفاصيل ولم يعلم كيفيته مثل الحساب والصراط والميزان وامثال ذلك
فيكفيه الاذعان في الجملة ولا يجب معرفة كيفيتهما ولا الاذعان بما لم يفد اليقين في كيفيتهما من اخبار الآحاد ثم ان المعاد الجسماني
جعلوه اصلا من الاصول الخمسة ويمكن ان يدرج فيما جاء به النبي ص خصوصا الجسماني وان قلنا بحكم العقل بثبوته في الجملة كما هو الظاهر والواضح
وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال افحسبتم انما خلقناكم عبثا الاية فيمكن جعله احدا من الخمسة بالاستقلال ايضا ولكن
لا بخصوص الجسماني والحق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع بجسمانيته بالبديهة ثم الاذعان بامامة الائمة الاثني عشر هذا
اذا اوردنا بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا الكلام في اصول الدين مطلقا فلا يحصر الكلام بنبينا ص وائمتنا ع فان البحث عن

نبوة النبي

وجوب النظر في الاصول لا يختص بدين دون دين ومذهب دون مذهب واما النظر في جزئيات احوال النبي والوصي مثل كونهم معصومين وكون
نبينا خاتم الانبياء ومبعوثا على الثقلين وكذلك عصمة الائمة وكونهم منصوبين بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لم يكن باجتهاد
وان انقراضهم بانقراض الدنيا ونحو ذلك مما يكفي فيه الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم والظاهر ان الاكتفاء في الاسلام بالشهادتين
انما هو لانه راجع ضمنا اليهما كما لا يخفى على المتامل سيما في اول الاسلام فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان
النبي كان التكليف الاول هو الاقرار بالشهادتين وكان يحصل به الايمان لتضمنهما اجمالا لغيرهما مع عدم الحاجة لمعرفة الكل
ولكون المقام لا يلزم الاعتقاد بالرجعة وسائر العقائد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج ومن التامل في ذلك يظهر حال الثاني
ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل معرفة التجرد وعدم امكان الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات
وعدم كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وصفات النبي وصفات الامام وجزئيات احكام ما بعد الموت وتفاصيل وقايع المعاد فلا يجوز
الحكم بكفر من لم يحصل جميع المراتب في اوائل الامر حتى يتم عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان ببعض ضروريات الدين من اجزاء الايمان
وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي واجبا والكلام في الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى
الاجتهاد في النبوة اذ الدليل على حقية النبي وصدقه هو الدليل على حقية ما علم انه ما جاء به ولكن الاشكال في تحقيق ذلك وان
الضروري الذي يستلزم انكاره الكفر ما هو والضروريات اما من باب الاعتقادات واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الاختلاف في كثير
منها واكثرها مذكورة في كتب الفقهاء متفرقا وقد يقع الاشكال في بعض ما فهم حكماء الاسلام والصوفية وادعوا كون ما فهموه ما فهمه
مطابقا للشرع والاشكال تارة في مقامين احدهما ان ما فهموه مخالف لما فهمه اهل الشرع السالكون على ظاهر النصوص وهل يوجب
عدم كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض كون ما اقتضاه الظواهر بديهيا لاهله هل يوجب تكفير من ذهب الى
خلافه ام لا ولما كان مبنى التكفير في انكار الضروري هو انكار تصديق النبي لانه ينكر ما يعلم انه مما اخبر به فما لم يعلم ان المنكر عالم
بانه مما اخبر به لا يمكن تكفيره ومعرفة ان ذلك الشيء مما يعرفه كل احد دخل في الدين ايضا من المسائل الاجتهادية ولذلك اختلف
العلماء في الضروريات وربما يدعي احدهم كونه ضروريا ويعنون القطع والاخر يحكم بعدمه وقد يحكم بكون خلافه ضروريا وربما
يقول بعضهم الاظهر انه مذهب الاكثر مثل تقبيل النساء الاجانب والغلمان مع الشهوة وتحريم الجمع بين الاختين وكون الحج
ناقضا للوضوء او يقول انه ضروري على احتمال مثل حرمة منفعة القرض وبطلان مطلق صلاة الرجل ورجحان السلم وجوابه فالحكم
بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية فيجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضروري ان يعلم من حال المنكر انه عالم بانه
من دين الرسول ثم ينكره وهذا العلم اما يحصل بالخصوص من حال المنكر او من اقراره او من جهة الحدس الحاصل بملاحظة حال
المكلف وحال التكليف ولا بد ان يكون الحدس قطعيا لئلا يتبادر بتكفير مسلم سيما مع قولهم ادرؤوا الحدود بالشبهات ثم اذا ظهر
المنكر المعاند ولم يحتمل في حقه الشبهة فلا اشكال ونحن نقول ان الاشتباه في كون المسألة من دين النبي اما من جهة عدم الوصول
اليه من جهة مانع من الاعتزال عن الاسلام بسبب اسر ونحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار آحادا واما من جهة عدم فهم
ذلك من كلامه وان بلغ الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفيتها الواردة من جهة اخبار الاحاد
والمسائل الظاهرة لمن كان اسيرا بين الكفار والثاني مثل كون المراد من جسمانية المعاد هو كونه من باب عالم المثال المرئي في حال
الرؤيا كما يقوله الاشراقيون او كون المراد مما ذكره الشارع في بيان المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور والثمار هو التشبيه
والتقريب للافهام الظاهرة والا فالمراد الحقيقي هو اللذات والالام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن بسبب تذكرها
للاعمال الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقوله المشاؤون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث العالم هو الحدوث
الذاتي اما الاول فلا اشكال فيه اذ لم يحصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني فهو المزلة العظمى والمزلة الكبرى فان فرض

لهم علم المقصر في الاجتهاد وادّتهم النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا هم يعذبون في الآخرة بذلك اما عدم التعذيب في الآخرة فللزوم
الظلم على الله كما بيناه سابقاً واما عدم التكفير وعدم ترتب احكام الكفر عليهم في الدنيا فلان المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة
بالاستقلال هو مطلق المعاد الذي يمكن ان يستدل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام النقل المسلم من الشارع ايضاً واما خصوص
الجسمية فالحكم بكفر منكره انما هو من جهة استلزامه الانكار النبي بدعوى كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم انه دينه وينكره وقد
فرضنا عدم علمه بذلك فان قلت انه مقصر في النظر بسبب ما اشرب في قلبه قواعد الحكمة وحسب ما فهمه من ضوابطهم فهو بسبب هذه
الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبي ويحمله على ما فهمه قلت مع ان هذا خلاف الفرض انما يستلزم ذلك فسقه من حيث التقصير في فهم
الكلام وعدم العمل على مقتضى العلم او العمل لا كفره المستند الى انكاره ما قاله النبي مع علمه بانه مما قاله والحاصل ان
اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة ان انكاره يستلزم انكار اصل من اصول الدين فالايمان بالله وبالرسول و
اليوم الآخر في الجملة من اصل الايمان ومن فروع هذه الاصول الايمان بما علم مجيئه من الله ثم رسوله علماً كان او عملا ثم استمع لما
يتلى عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك الامر في فهم ضروري الدين وغيره ومعيناً وما لاحظنا الزوم ما دل العقل
على خلافه فنقول ان الضرورة اما يحصل بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع التظافر واكثر اخبار
البلدان والسلف من قبيل الثاني كما اشرنا في مبحث الخبر المتواتر وما بلغ الينا بالبداهة من دين نبينا اكثرها من باب القرائن
والتسامع التظافر فانا علمنا بوجوب صلوات الخمس في ديننا يحصل من ملاحظة فعل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وان
لم ينقل هذه الطبقة من سلفهم وهكذا الى زمان النبي على شرائط التواتر وان لم ينقل واحد بطريق واحد اليهم فضلا عن التواتر
فكما ان الافعال قد تصير ضرورية فقد يصير العقائد ايضاً ضرورية فقد نرى الامة عوامهم وخواصهم يقولون ان بعد الموت جنة
وناراً وحوراً وقصوراً ويريدون به ما يفهم من ظواهره فاذا ضممنا هذا الى الظواهر الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحصاء
والحصر يحصل لنا القطع بان ذلك دين نبينا فمن قال انه لا حيوة بعد الموت ولا جنة ولا نار مع علمه بان هذا القول صادر
من النبي فهو مكذب له جزماً وهو كافر واما من يقول ان كل ما اخبره النبي حق لكن ما يفهمه العوام ويعتقدونه انما هو مطابق للعقول المحجوبة
دون غيرهم وان هذا اجماعا كثيرا او جماعة كثيرة من الخواص يعتقدون بذلك اجمالا الا انهم يقولون ان المراد من تلك الظواهر التشبيه
او التمثيل كما تقدم وان ما فهمه العوام مطابقا لبعض الخواص لا حجة فيه فجوابه من وجهين الاول ان الحجة في فهم الكلام هو مطابقة
تفاهم المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث على الكافة يتكلم على تفاهم الكافة وحملة الآيات والاخبار جلهم بل كلهم كانوا
يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها ونقلوها الى الطبقة الاخرى من غير بيان ذلك منها ملقنين اليهم مقاصدها الى ان وصل الى
المصنفين في الحديث ثم الينا فالحجة انما هو فهم حاملي تلك الآيات والاخبار ومخاطبيها والقول بان هؤلاء العلماء الصلحاء
الفحول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم على مقتضى رب حامل فقه الى من هو افقه منه قد حملوا هذه الظواهر الينا
ونحن اهل الاسرار فنحن مكلفون بما نفهمه منها محض دعوى خالية عن دليل بل نشاهد ان كثيرا من هؤلاء الاجلة اعظم شأنا
واعلى مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعي انه من اهل هذه الاسرار ومع ذلك ليس عندهم مما ذكروه عين ولا اثر الثاني ان
الحكمة في وضع الالفاظ هي افادة المعاني الحقيقية وارادة المجاز والبطون لا يصح الا مع نصب القرينة فيرجع الكلام الى دعوى ان احكام
عقولنا القاطعة وبراهيننا الساطعة قرينة وانما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على ما اردنا وفيه ان هذا ليس قولا بالشريعة ومتابعة
لها بل انما هو تفضل منهم على الشريعة حيث لم يحملوا كلامه ولم يغلطوه فذلك منهم منة عظيمة على الشرع فيرجع الكلام الى بيان ما اسسوه
وتتميم ما ادعوه لا الى ان الشارع اراد هذا او اراد ذلك فان قام البرهان القاطع على شيء مما خالف الظواهر فنحن ايضا متبعون كما اوّلنا
متشابهات آيات الجبر والتشبيه وصرفناها عن ظواهرها لكون قبح الظلم والتجسيم قطعياً يقينياً واما مثل قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها

اول مرة

اولاً تبع بعض العظام الرميم فلا بد لنا فطعي يدل على خلافه حتى نؤوله والحاصل ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر العقل ضعيفا غاية الضعف
فلا يجوز العدول عنه ما بقي احتمال الصحة وان كان في غاية الضعف ويجب طرح ما عارضه من الادلة العقلية وان كان في غاية القوة ما
لم يبلغ حد اليقين واني لهم باثبات اليقين في اسيما التي المعاد الجسماني او عذاب القبر وامثال ذلك وذلك لان كون الشارع صادقا
مسلم وكون هذه الظواهر كاشفة عن مراده مسلم بالفرض والعمل على مقتضى الظواهر هو مقتضى حكمة وضع الالفاظ ومقتضى البعث على
الكافة فان قلت انه يحمل اللفظ على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب القرينة هو ما فهمنا من جهة العقل قلت انكار
ما فهمنا مرجحا لارادة المجاز وان احتمل غيره وصح تحصيل ذلك في مقابل ارادة الحقيقة ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع فهذا يؤول
الى جعل الاصول من قبيل الفروع مبنيا على الظنون والمرجحات وان قلنا لا يحتمل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان على استحالة
مقتضى الظاهر فان قلت نعم ولكن من اين حصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونه ظاهرا فانت ايضا على ظن من دعوى تلك
قلت ان مقاصد هذه الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العمل والاجماعات المنقولة والطريقة المستمرة من جملة ارباب
الدين بل ارباب سائر الاديان والملل وذلك كما يحصل العلم بالمراد في الاجمال كالصلوة والحج وغيرهما فانها ايضا محتملة لان
يراد منها اسرار ومطالب خفية غير هذه الحركات التي يفعلها الناس فلعل المراد من الصلوة اظهار العبودية ومن الركوع محض الخشوع
والتضعضع ومن السجود اظهار الذلة وانه خلقنا من تراب هكذا فلما تلقت الامة الاخبار والايات الواردة فيها فاهمين منها
هذه الاعمال عاملين عليها الى زماننا هذا حصل لنا القطع بالمراد منها فكذلك الاخبار عن سؤال القبر والحساب والكتاب والميزان
والجنة والنيران والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من الايات والاخبار والاجماعات بحيث لا يحتمل انكارها الا مكابر والمنكرون هم
قليلة منشعبة طريقتهم الى منكري الشرايع واشباه حكماء يونان وامثالهم والمنصف المتامل اذا لاحظ الطريقة وارباب‌ها والمعاندين
لها وطرائقهم لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب قدحا وتشويشا وذلك نظير ما اوقع شبهة في ان الارض متحركة والسماء ساكنة
في مقابل ما دل على حركة الافلاك من الحس والعقل والنقل ويعد للتنبيه والتي في الكلام على هؤلاء هو ما تقدم من ان ما يجب
من جملة اصول الدين اما من باب ما يؤول الى انكار احد الاصول بالذات كالنبوة مثلا او الى انكار ما يستلزم انكاره مثل انكار ما اخبر
النبي عما علم انه من النبي والاول مع التقصير مستلزم للكفر في الدنيا والعذاب في الاخرة وبدون التقصير مستلزم للاول لا الثاني
واما الثاني فمع عدم التقصير لا كفر ولا عذاب ومع التقصير لا يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخذة والعذاب فلا بد للحكم بكفر منكر
الضروري من التامل التام منه حتى يظهر لك الامر ولا يختلط فان المقام محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام
ان قولهم انكار الضروري كفر ليس بلفظ القرآن ولا بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي ويقال ان كل مجتهد يظهر له ان
الامر الفلاني ضروري الدين بمعنى انه مما لا يشتبه على احد من اهل الدين ويحصل له الظن بذلك فيجب ان يعمل بظنه ويحكم با
لكفر ولا يجب عليه التفحص عن الشخص الخاص المنكر له هل هو مما يحتمل في حقه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ معبر عما استفدناه من ان
من انكر ما علم انه من النبي فهو منكر للنبي ولا يمكن فيه ان يؤتى بمثل ما يؤتى في الصورة الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكرا
لما اخبر النبي وهو لا يحصل الا بمعرفة حاله بالخصوص اذ هو ليس من الالفاظ التي ورد بها الشرع حتى يكتفى فيه الظن بالمدلول
كسائر موضوعات الالفاظ ولا يحصل الا بخبر دل على ذلك واجماعهم المستفاد من كلامهم قابل للقدح المشترك بين الامرين
والاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ اسم لما في نفس الامر كما هو التحقيق فما لم يظهر كونه كذلك فالاصل عدم ترتب الحكم عليه
سيما مع قولهم ادرؤا الحدود بالشبهات وبالجملة الذي يحسم الاشكال هنا بيان ان ظن المجتهد بان هذا ضروري لا يجدي على الاطلاق في
في حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم ولا بد من العلم بالانكار بالخصوص ولو من جهة ملاحظة القرائن من ملاحظة خصوص
الشخص وخصوص البلد او الوقت والاصل ونفي العسر والحرج ودرؤ الحدود بالشبهة يقتضي اعتبار العلم واستقصاء الكلام

وهذه

في هذه المباحث لمحل اخر لكنا ارتاينا ان نذكر بعضها ونبين بعض ما اهملوه لئلا يفوتنا فوائده وعسى ان ينتفع بها اخواننا المؤمنين و
يكون ذخيرة لنا يوم الدين **فائدة** اعلم ان ضروري الدين كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين فضروري المذهب ايضا يستلزم انكاره
الخروج من المذهب وهو فساد في نفسه لا بد ان ينبه عليها وهو ان ضروري الدين قد يختلف باعتبار المذهب فقد يشتبه ضروري الدين بضروري
المذهب كما في مسألة الشيعة وجوب مسح الرجلين ضروري باعتبار الشيعة فانكاره من الشيعة انكار لضروري الدين بخلاف مخالفيهم فتنبه
قانون اختلف العلماء في ان كل مجتهد مصيب ام لا وحكم الاجتهاد في العقليات والشرعيات في ذلك مختلف وقد مر الاشارة
الى حال الاجتهاد في العقليات ونقول هنا ايضا ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب منهما واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان النافي للاسلام
مخطئ آثم كافر اجتهد ام لم يجتهد وخالف في ذلك الجاحظ حيث قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطأ لانه لم يقصر بالفرض وزاد عليه
عبد الله بن الحسن العنبري انه مصيب ايضا فان اراد ادراك ما طابق الواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم
وحدوثه وان اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ وان اراد انه تكليفه على الظاهر بمعنى ان المطلوب في الاصول الظن كالفروع فهو ايضا يرجع الى عدم
الاثم فبطل القول بانه الخالف مرة هنا من الاصابة وعدم الخطاء انما هو اذا كان الخلاف في الاسلام مثل الجبر والتفويض والعدل والقائل بالرؤية وعدمها
والا فلا يتصور تصويب اليهود والنصارى من المسلمين اقول اذا كان المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم ذلك لما مر منا الاشارة بل لا يصح
القول بالاصابة بمعنى ادراك ما في نفس الامر وقد عرفت التحقيق في المسألة وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطأ الحق وان قلنا بجريان حكم
الكفار عليه لان خطأ الاسلام احتج الجمهور بان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة و
جوابه منع التكليف بالعلم مطلقا ان اريد اليقين بل يكفي ما هو اليقين عنده بل يكفي مطلق الجزم الذي يطمئن به النفس ولذا نقول بكفاية تقليد
بالظن كالمحقق الطوسي وغيره او يكتفى به في قبول الاسلام ايضا بالنظر الى المؤاخذة وعذاب الاخرة وان لم يكن الاكتفاء من جهة نفي احكام
الكفر لئلا يلزم الظلم على الله وان جعل المعيار في التكليف هو زوال الخوف وعدم احتمال البطلان فقد ساوى فيه الاجتهاد المطابق للواقع
وغيره والحاصل انه لا دليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعقاب دون المسلم مع تساويهما في المرتبة
الاجتهاد كما اشرنا سابقا ويشكل الحكم من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثاني وغيرهما وابن الحاجب على
استحقاق عذاب الكافر والمؤاخذة في الاخرة ومن تبعه ومن جهة ما ذكرنا من البرهان العقلي ويمكن دفع هذا الاشكال بان يقال ان مراد من
ادعى الاجماع انما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة المسائل نفيا واثباتا على التفصيل لا مطلق من يجتهد
في دينه ولكن قد عرفت ما ادعوه من ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلي ونفسه لم يقصر ليس بعيدا من الصواب بل هو دعوى صحيحة
في اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسألة مع مسألة التصويب والتخطئة في الفروع في مبحث واحد ولكن
يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله نصب عليه الدليل يشمل العامي والمجتهد وكذلك ما ذكروه من وجوب النظر والاجتهاد
في مسألة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايضا آثما لانه لا يمكن ان يخفى عليه الحق فهو مقصر وانت
خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول الدين مجازفة كما ذكرنا في القانون السابق ولو سلم حصول الكفر
وترتب آثاره في الدنيا فلا يلزم الاثم مع عدم التقصير وقد يستدل بقوله تعالى وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا فالذي لم يهتد
اذا جاهد في الله يهتدي الى الاسلام فاذا لم يهتد يظهر انه مقصر اقول المراد بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة مستلزم
للاثنين وحملها على الجد في الاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى والله يعلم الذين بذلوا جهدهم في دفع الخصماء من شياطين الانس
والجن والوهم والخيال والكفار المحاربين ايضا في حقنا لنرشدنهم الى سبيلنا ولنعيننهم على دفع الاعداء بايضاح الحجة والبرهان
والامداد بالسيف والسنان او لنمن عليهم بهداية سبلنا الخاصة الموصلة الى مراتب القرب لا بصلة جهدهم بل بان اعاننا
او لنكملن لهم هداية جميع السبل ولنجمعن لهم السبل التي لم يهتدوا اليها مع ما اهتدوا اليها فلا دلالة في الاية على مراد المستدل

وظاهر الاية ان حصر الامر في حق الله نفسه وحق نبيه فالجهاد في الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا بعد ثبوتها هو دفاع عن حق الله فلا يرد ان
يقال الاجتهاد في مطلق النبوة للنصارى واليهود مجاهدة في الله ودفاع عن حق الله نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم عن انكار مطلق
النبوة لا النبوة بل نبوة موسى وعيسى بنبوة محمد مع ان كلمة جاهدوا اذا كان بمعنى الاجتهاد ايضا يلزم ان يكون المراد الدفاع عن حق الله ومن
اليه بعد المعرفة واليقين لا حال الشك واول النظر والتردد مع ان علي بن ابراهيم قال في تفسيره في معنى جاهدوا فينا اي صبروا وجاهدوا مع رسول الله لنهدينهم
سبلنا اي لنثبتنهم مع ان تجوز ذلك في جميع الاصول مسائل مثل الجزء وعينية الصفات والقدم والحدوث وغيرها في غاية
البعد مع ان الكلام يجري في مسئلة جواز العمل بالظن في الاصول وعدمه ووجوب النظر وعدمه فان العلماء قد اختلفوا فيه فلا بد
للمكلف في هذه المسئلة من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهدين المخالفين فيه كلاهما مصيبان يلزم اجتماع النقيضين
وان قلنا احدهما مخطئ اثم لان الله تعالى قال لنهدينهم سبلنا فمن لم يصب فهو مقصر اثم فلا بد ان نقول جمهور علمائنا الذين يجوزون
الطريق الحق الا دليل ومن ينفيهما اثمون مقصرون او بالعكس وبعد ذلك هذا البحث في الفروع وعدم انطباق الاية اظهر من ان يخفى
والقول بان السبيل ههنا هو ما يستقر عليه ظنه مع انه يمكن جريانه فيما نحن فيه كما اشرنا سابقا في غاية البعد وسيجيء الكلام
في الفروع واحتج الجمهور ايضا باجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا يحتجون بذلك على النجاة
ولا يفرقون بين معاند ومجتهد وخال عنهما والجواب عن ذلك يظهر مما مر اذ الجهاد مع الكفار وقتلهم من الاحكام الثابتة
للكفار في الدنيا وهو لا يستلزم تعذيب غير المقصرين منهم في الاخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار فنمنع الاجماع في غير
المقصرين للزوم الظلم عليه تعالى واما ظواهر الايات والاخبار الدالة على ذلك فالمتبادر منها المعاندون والمقصرون بل الظاهر لفظ
من الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك قول امير المؤمنين في الخطبة الثانية ليوم الجمعة المروية في الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب
الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون اياتك ويكذبون رسلك واما حجة الجاحظ فهو ما مر من انه غير مقصر وقد يستدل
ايضا بان تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فان المقدور انما هو النظر وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد بالنتيجة فهو
اضطراري لا يمكن التكليف بخلافه وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بما لا يطاق اذا نشأ عن سوء الاختيار الحاصل
هنا بالتقصير على فرض التقصير لم يثبت استحالته هذا حال العقائد التكليفية العقلية الاصلية واما الفرعية من العقائد
كقبح الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة واداء الدين واستحباب التفضل والاحسان التي يستقل بها العقل فقالوا
المصيب فيها جزما ايضا واحد وان المخالف فيها اثم كما صرح به الشيخ في العدة وهذا في حق المجتهدين ليس ببعيد كما ذكرنا الا ان
ذلك لا يجري في الاطفال والمستضعفين من جهة العقل او المعاندين المقصرين ممن ينكر الحسن والقبح العقليين او يسلمهما او
بمعناه في خصوص مسئلة من تلك المسائل من جهة دليل وعرض ما لكلام في اصل مسئلة الحسن والقبح مثل ما عرض فيه ولو فرض
التقصير فالكلام فيه مثل ما مر فالكلام في امثال ذلك مع الجمهور في ان امثال ذلك هل هي مما يمكن ان يخفى على احد ام لا واما بعد
الاختفاء فلا يعقل الحكم بتعذيب من اختفى عليه بلا تقصير والكلام في الامكان وعدم الامكان هو ما مر من انه لا يبعد عود ذلك
في حق المجتهدين الكاملين الا وحدا والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكر الضروري ويقع الاشكال في تعيين من يستحق
التكفير والتأثيم ومن لا يستحق وان الاصل ان المكلف مقصر او ان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك والحق تأمل
واما الفرعيات الشرعيات كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ
غير معذور والظاهر ان مرادهم ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزما او الوصول اليه كاشف عن
تقصيره وهو كذلك لو كان كذلك ويختلف ذلك ايضا بحسب افهام المجتهدين اذ قد يحكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسئلة
قطعي ويحكم الاخر بخلافه ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في انكار الضروري واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي مثل اكثر المسائل

[illegible]

الاجتهاد بعد استفراغ الوسع وصحة الاجتهاد فلا اثم عليه وان اخطأ بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم اختلفوا في التخطئة و
التصويب فقيل الحكم معين لله تعالى فيها تابع لظن المجتهد وظن كل مجتهد فيها حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب للحكم
غير آثم وقيل ان لله تعالى في كل مسألة حكما واحدا معينا والمصيب واحد ومن اخطأه فهو معذور ولا اثم عليه هذا هو مختار اصحابنا
على ما نسب اليهم العلامة في النهاية والشهيد الثاني في التمهيد وغيرهما ولكن الشيخ قال في العدة والذي اذهب اليه وهو مذهب
جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتأخرين وهو الذي اختاره المرتضى والذي كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ان الحق في واحد
وان عليه دليلا ومن خالفه كان مخطئا فاسقا ولكن يمكن تأويل كلام الشيخ بما يرجع الى ما ذكره سائر الاصحاب كما يظهر من آخر كلامه
ما تدبر هذا الكلام لا تطويل بذكرها وحاصله انه لا بد اذا كان اجتهادهم بالقياس والرأي ثم القائلون بالتخطئة من العامة
اختلفوا فقال بعضهم ان الله لم ينصب على ذلك الحكم المعين دليلا وهو بمنزلة الدفين يعثر عليه من باب الاتفاق فله اجران
ومن لم يصب فله اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقائلون بانه قطعي اختلفوا
فبعضهم على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطئ آثما والقائلون بانه ظني اختلفوا فقيل انه لم يكلف باصابة ذلك الدليل
لخفائه وغموضه فالمخطئ معذور وقيل انه مأمور بالطلب اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وسقط عنه الاثم
وذكروا لكل من الطرفين ادلة اكثرها تطويل بلا طائل والحق ما ذهب اليه اصحابنا ونذكر من الادلة عليه ما هو اقرب الى الصواب وهو
علم النقل والاجماع المنقول المستفيض من اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضهم بعضا من غير نكير والقول بان مرادهم تخطئة
في الاجتهاد التقصير لا انهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والآيات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل
قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الآيات الثلاث فما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة وما ورد عن النبي انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب
فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد قال بعض الاصحاب وهذا وان كان خبرا واحدا الا ان الامة تلقته بالقبول ولم يوجد له راد والاخبار
الدالة على ان لله في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد تواترها وخصوص قول امير المؤمنين في نهج البلاغة في ذم اختلاف
العلماء في الفتيا قال ترد على احدهم القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة عند الامام الذي
استقضاهم فيصوب آراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد افأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه
ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل
الله دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى آخر ما ذكره ثم
وجه الجمع بين ما ذكره وما نسبناه في امثال هذا الزمان من ان كلامهم على القائلين بالقياس والرأي لا بالكتاب والسنة والدليل
هذا البشر آخر كلام الشيخ في العدة ويعيد به ما نقله من المذهب عن مشايخنا الامامية وان مراده انه لا يجوز التعدي في حكم
الواقع وان امكن على الظاهر الحجة المعذورين في زمان الحيرة والاضطرار بسبب الغفلة في فهم السنة والكتاب في زمان
الحضور ان المجتهدين المختلفين بسبب تفاوت الافهام يسند كل منهم الحكم الى الله ورسوله لا الى الرأي والقياس وان اخطأ
في ذلك معذور وقد ذكرنا في مباحث اخبار الآحاد والكلام على حجية ظن المجتهد بعض ما يوضح المقام فراجع ولاحظ ثم قد
يستدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب من جهة ان القائلين بالتخطئة يبطلون التصويب وعلى التصويب فهذا الا
صحيح فيكون التصويب باطلا ونوقش بان الكلام في الفروع والتصويب من اصول الفقه او الكلام وقد مر نظيره في التجزي
ثم ان الشهيد الثاني ره ذكر في التمهيد للمسألة فروعا وتبعه في بعضها جماعة مثل المحقق البهائي ره منها ان المجتهد في القبلة
اذا ظهر خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصوص عندنا وجوب الاعادة ان ظهر في الوقت لا في خارجه مطلقا ولنا قول آخر ان

المسئلة بعيد جدا وهذا كله مبني على ان المجتهد فيه لا يكون مصيبا ومنها لو صلى خلف من لا يرى وجوب السورة او التسليم ونحو ذلك ولم يفعله او فعله على وجه الاستحباب حيث يعتبر الوجه في صحة الاقتداء به قولان مبنيان ويبتني على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها انفاذ المجتهد حكم مجتهد اخر مخالف له في ماخذ الحكم وفي جوازه ايضا وجهان مبنيان اولهما وعندي في هذه التفريعات تامل فان القضاء والاعادة انما يثبتان بفرض جديد كما حققناه في محله وسقوطهما لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحكم صوابا بل قد يكون لعدم دليل اخر بعد الوقت لا اولا والاجزاء ما كان حكم الله الظاهري في حقه فلا اعادة تدل على التخطئة ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة لكون الخطاء في القبلة موجبا للقضاء مع كون الصلوة مع الخطاء فيها صوابا واستلزام القول بالتصويب لصحة الاقتداء بمن يخالفه في الراي ممنوع فان الواجب على الماموم ان يقتدي بصلوة صحيحة عنده لا صحيحة عند غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج الاربعة في الذبيحة اكل الذبيحة التي قطع حلقومها فقط من يرى حليتها بذلك ويجوز المجتهد المقلد لمجتهد اخر مخالف له في تقليده عموما الذي معناه انفاذ الحكم الخاص المخالف لرايه وجواز انفاذ الحكم الخاص المخالف لرايه مر والكلام في امضاء القضاء السابق غير ما نحن فيه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب لعله لما ذكرنا فالحقنا في اخر البحث وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل

قانون يتوقف الاجتهاد وكماله على امور اما ما يتوقف عليه تحققه فهو امور الاول والثاني والثالث العلم بلغة العرب والنحو والصرف فان الكتاب والحديث عربيان ويعرف اصل مفردات الكلام من علم اللغة وتصاريفها الموجبة لتغيير معانيها بالمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من علم النحو والعلم بالمذكورات اما بسبب كون المجتهد صاحب اللغة كالمستمعين للخطابات المحاورين مع النبي والائمة من اهل اللسان او بسبب التعلم من افواههم او ممارسة كلامهم بحيث يحصل له الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما يقال ان العربي الذي لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة مراد النبي والائمة بتتبع كلماتهم ومزاولتها اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتتبعين الممارسين من العرب ايضا ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في هذه العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ الرابع علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشرع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدقا اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة والتيقن بها لا دخل له في حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا عالما بالمسائل استفرغ وسعه في الادلة على ما هو عليه واستقر رايه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم امن وتاب وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب ان محض التوبة والايمان لا يجعل ما فهمه فقها بل كان ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني فهذا هو التحقيق في رد الاحتياج الى العلم بالمعارف الخمس لا ان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بين سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني ره في كتاب القضاء من شرح اللمعة وغيره نعم يمكن ان يق ان معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين في علم الكلام ووجه توقف الفقه عليه ان الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من دون البيان قبيح فيجوز العمل بالظواهر ويترتب عليه المسئلة الفقهية فاذا قلنا ان تاخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فيترتب عليه ان المسئلة الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ فامثال هذا هو الموقوف عليه من علم الكلام الخامس معرفة المنطق لان استنباط المسائل من الماخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق وكون الاستدلال بالشكل الاول والقياس الاستثنائي بديهيا وتحصيل النتايج من المقدمات مغروزا طبيعيا للانسان في الاكتساب

اليه فيما عرض للذهن من مرض الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات كما انه قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العروض لنفسه او لرفع غيره
من الغلط والاشتباه وذلك غير خفي على من زاول الاستدلال في العلوم وما يقال من ان المنطق لو كان عاصما عن الخطاء لما اخطاء
المنطقي في الاستدلال ضعيف اذ لا انسان الا جايز الخطاء في كل حالة الا من عصمه الله ولكنه محفوظ عن الخطاء في الاغلب السادس معرفة
اصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد ولا يمكن بدونه تحصيل الفقه الا بعسر ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه
بل كان الكلام في خلافيات اللغة والنحو والصرف ايضا مما يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والازار والا
ونحو ذلك ويكفي في الاصول الظن فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم وما قيل من ان مسائل الاصول مما لا بد فيه من العلم مطلقا فلا تحقيق فيه
وقد اشرنا اليه سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه الاول ان مراد الشارع من الفقه الكتاب والسنة ولا ريب ان بعضهما
ورد قبل الشريعة او ازمنة بعيدة ولا نعلم اتحاد عرف الشارع وعرفنا بل نعلم تخالفهما في كثير وذلك في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد
في بعضها فلا كلام لنا فيما عرف مراد الشارع او اصطلاحه واما فيما لا نعلم المراد والاصطلاح ونعلم التغيير لكن لا نعلم
عرفه بخصوصه او نشك في التغيير فيحتاج الى معرفة ان الكلام المذكور كان على وفق عرفه وعرف اهل خطابه وقد عرفت ان
الخطاب مخصوص بالحاضرين وشراكتنا معهم في التكليف لا يستلزم كوننا مخاطبين فيحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او
عرفه بامارة فنتمسك بالتبادر وامثاله فنثبت الحقيقة في عرفنا او في اللغة ثم نضم اليه اصالة عدم النقل والتغيير فيثبت
عرف الشارع والخروج نتمسك باستقراء كلام الشارع وتتبع موارد استعمالاته فنحكم بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه وفي ذلك
يحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي والمشتق والعموم والخصوص ونحوها
مما يتعلق بفهم معاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم ايضا على وجه ومع الاعتماد على الفهم العرفي لا على ما استدلوا به
من لزوم اللغوية في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة القيد الا انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وايضا ثبت بالاجماع والاخبار ان فيهما
خاصا وعاما ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وظاهر ذلك الاخبار بل صريحها لزوم ملاحظة المذكورات
وذلك يقتضي معرفة المذكورات مع ما يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض في الاخبار بل بين الاخبار والكتاب
مع ذلك نعلم بقاء التكليف ونعلم عدم المناص عن العمل بها فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك يتوقف على معرفة
مباحث التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليهما وايضا لما كان استنباط الاحكام منهما مع الاختلالات الكثيرة والاختلافات
العظيمة المحتاجة الى النقد والانتخاب والتمييز بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين الادلة المتعارضة
مضافا الى الحاجة الصعبة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة مبانيها ليس شان كل احد بل لا يتمكن منها الا الاوحدي في كل زمان
فلا بد ان يكون تكليف من لم يبلغ هذه المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد
وان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرائطه ما هي وهل يشترط كونه حيا وعادلا اولا واماميا ام لا وهل يشترط تكرر النظر
في الوقايع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفي مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة المجتهد الظن او
العلم وكيف يمكن معرفة العامي وغير ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول والثاني ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد
من معرفتهما ومعرفة اقسامهما ومعرفة ما هو الحجة منهما من غيرها وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين ومعرفة حال كل من اقسامهما
وكل ذلك في كتب الاصول والثالث ان من جملة الادلة العقل ولا بد من معرفة ان اي حكم من احكامه حجة هل هو مما يستقل به العقل
او غيره والرابع انه اذا لم يوجد دليل في مسئلة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل فهل الحكم فيه البراءة والاباحة او الحرمة
او التوقف او غير ذلك وكل ذلك يتكفل ببيانه علم الاصول والخامس انه اذا اقتضى عموم الكتاب او السنة شيئا واقتضى
العقل بعموم اخر خلافه واتفق اجتماع العامين في فرد كالصلوة في الدار المغصوبة حكمه ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد

بجهتين

محبوبا ومبغوضا من جهتين أم لا ومثل ما لو أمر الشارع بشيء مضيّقا وفعل المكلّف في هذا الحين ما هو ضدّه فهل يحكم بصحّته
وبطلانه لو كان عبادة أم لا ومثل ما لو أمر الشارع بشيء فالعقل وإن كان يحكم بأنّ فعل مقدّماته ممّا لا بدّ منه في تحقّقه لكن الشارع
هل أراد بذلك الخطاب فعل هذه المقدّمات أيضا بأن يكون هناك واجبات عديدة متعدّدة أم الواجب إنّما هو ذلك وورد الخطاب به
ولا يتعلّق الوجوب الشرعي بفعل مقدّماته ونحو ذلك ولا ريب أنّ هذه كلّها من المسائل الفقهيّة فلا بدّ لها من مأخذ فلا بدّ من تحقيق
الكلام في اجتماع الأمر والنهي وفي أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ أم لا ويقتضي وجوب مقدّماته أم لا والمتكفّل
بكلّ ذلك هو علم الأصول وأورد الأخباريّون على الاحتياج إلى هذا العلم شكوكا وأجيب لا يخفى اندفاعها على من له أدنى تأمّل ولكنّا
نذكرها ونجيب عنها لئلّا يتوهّم من لم يطّلع عليها أنّها حقيقة ولا يحسب أنّها كلام محقّق فمنها أنّ علم الأصول قد حدث تدوينه بعد عصر
الأئمّة وإنّا نقطع أنّ قدمائنا وحاملي أخبارنا لم يكونوا عالمين بها وقد كانوا يستفتون بين يدي أئمّتهم ويعملون بالأخبار ومع ذلك
قرّرهم أئمّتهم على ذلك فاستمرّ ذلك إلى زمان ابن عقيل وابن الجنيد ثمّ حدث بينهم تدوين علم الأصول والجواب عنه أمّا أوّلا فبأنّ ما ذكره من عدم علم
القدماء بهذا العلم محض دعوى وعدم اطّلاع المعترض لا يدلّ على العدم وعدم تدوين العلم لا يدلّ على عدم وجوده وأمّا ثانيا فلعلّك
قد قرع سمعك ما روي أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أمر أبا الأسود الدؤلي بتدوين علم النحو وأسّسه فهل يحسن منك أن تقول إنّ قبل ذلك لم
يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الأمر فالنحو فيه أيضا كذلك بل نقول يحصل لمن تتبّع الأخبار العلم بوجود ذلك العلم في الصدر الأوّل فإنّ
حكم تعارض الأدلّة وما الأصل فيه والقياس والاستصحاب والعامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد والناسخ والمنسوخ والمحكم
والمتشابه وجواز الرواية بالمعنى والإفتاء والتقليد وغير ذلك يستفاد من الأخبار وجوهها في الجملة وكثير من المباحث لم يكونوا
محتاجين إليها لعدم تغيّر العرف في زمانهم مثل مباحث الحقيقة الشرعيّة والأوامر والنواهي وأمثال ذلك وعدم احتياجهم إلى فرض
هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى على ذي مسكة مع أنّ في الأخبار إشارة إلى كثير منها أيضا مثل ما وقع في رواية
أنّ الراوي سأل الإمام أنّ الله تعالى قال لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ ولم يقل افعلوا فما وجه الوجوب وفرده لأنّه
على معتقده مع أنّه كان من أهل اللسان أيضا والجواب من باب الغلبة أيضا ثمّ قال في سعي الصفا والمروة أيضا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ
بِهِمَا مع وجوبه يعني أنّ الوجوب مستفاد من دليل آخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط في حكاية قول إبراهيم بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ فَاسْأَلُوهُمْ
إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ أنّ الإمام ع قال ما كذب إبراهيم فإنّه قال بل فعله كبيرهم إن كانوا ينطقون وكذلك في بعض الأخبار دلالة
على أنّ النهي يدلّ على التحريم أم لا وحكاية مخاصمة ابن الزبعرى مع رسول الله ص معروف وأمّا مثل جواز العمل بخبر الواحد ومثله
وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه أيضا فيظهر من الأخبار بل ادّعى جماعة من قدماء أصحابنا إجماع الإماميّة على حجيّة العمل به بل ادّعى
بعضهم ضرورته عقلا وليس معنى الإجماع إلّا اتّفاق الإماميّة الكاشف عن رأي نبيّهم وكذا النزاع في أنّ الأمر والنهي هل يجتمعان
أم لا لم يكن من المحدثات بل كان مشهورا بين القدماء ويظهر من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني ره في كتاب الطلاق
أنّ طريقة الإماميّة كانت القول بالاجتماع وصحّة الصلاة في الدار المغصوبة كما أشار إليه العلامة المجلسي ره في البحار وكذا
كلّ مسئلة ادّعى إجماع الإماميّة عليه مثل مسئلة دلالة الأمر على الوجوب أو الفور أو نحو ذلك يكشف عن وجود القول بهذه
المسائل عند القدماء وأيضا لا يحسن لعاقل إذا دار الأمر بين النفي والإثبات وتردّد مذهب القدماء بين أحدهما أن يقول لم يكونوا
قائلين بأحد الطرفين مثلا إذا قلنا إنّه هل كان أصحاب الأئمّة قائلين بدلالة الأمر على الوجوب أم لا فإن قلت لم يكونوا قائلين
بشيء منهما فهذا أشطط من الكلام فإن قلت كانوا قائلين بدلالته على الوجوب فهو مسئلة أصوليّة وإن قلت كانوا قائلين بعدم الدلالة
فهو أيضا مسئلة أصوليّة إذ الأصوليّون مختلفون في المسائل وقال بكلّ من الطرفين قائل مع أنّ ما بلغنا من الأخبار ليس إلّا قليل
ما رواه أصحابنا ولعلّه كان فيما لم يبلغنا ما يدلّ عليها وذهب بالحوادث كسائر الأخبار أو بسبب أنّهم لم يعتنوا بها بسبب

كما ان بعض جهاتها مع ان الحكمة قد كان يقتضي اظهارها العلوم تدريجيا كما هو الديدن والدأب في الفروع اذ لم يجر عادة الله تعالى بامكان تعليم الامور
الغير المتناهية دفعة وكذلك نقلها فقد يتفاوت احوال الازمنة بل الاشخاص في زمان فربما اقتضت المصلحة بظهوره وربما لم يظهر
في الآن الاول فقد يقتضي المصلحة ذكر بعض دون بعض وكذا قد يقتضي المصلحة في البعض الذي ذكروه ان يجملوه او لا ثم يفصلوه وقد
يقتضي الاجمال لعدم الحاجة الى التفصيل او لعدم فهمهم لامكان تحصيله من الاجمال بل هذا هو الطريق في اصول الدين ايضا فان النبي صلى الله عليه وآله كان
يكتفي من الاعراب باظهار الشهادتين مع ان الاسلام امور كثيرة مما اجمالها فالشهادة بالتوحيد لا يتم الا بتنزيه الله عن الشريك
والنظير والجسمية والمكان وما يستلزمانه وكونه مستجمعا للصفات الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الاعراض
فيه ونحو ذلك وعدم صدور القبيح والنقض ونحو ذلك وكذلك الشهادة بالرسول يتضمن امورا كثيرة من صفات النبوة وعصمته
وصدقه وحقية ما جاء به والخبر به عما قد يوجب لما بعده من امر الخلافة وغيره ولا ريب ان هذه كلها لا يحصل لكل من المكلفين في
الآن الاول فلا مانع من اقتضاء المصلحة تاخير الاظهار للصدر الاول في كثير من المسائل لانهم كانوا قد فهموا ما يحتاجون اليه يستفتى
من التعلم وفيما لا يحتاجون اليه لم يقتض المصلحة تفصيله ثم ان زوائد مسائل الاصول في الكتب المدونة بعد اثبات حجية
مجملاتها وثبوت اشارة المعصومين اليها مجملا ليس ببدع فيما جرى به عادة الله في سائر العلوم حيث تزايدت وتفاقمت بحسب تفطن
المدققين وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال واكثرها وضوحا في هذا المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام المتلقاة
من الشارع المقدس اولا في افهام حاملي الاخبار والسنتهم ومحاوراتهم اقل قليل مما فرع عليها الفقهاء وفرعوه في كتبهم فقد
نرى كثيرا من فنون الفقه ليس فيه الا اقل قليل من الاخبار وفي مسائلها المتفرعة عليها بعد ما في النظر فقد نرى كتاب
الاقرار من ابواب الفقه مشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قوله اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب الشفعة كذلك
يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكذلك كتاب القضاء اكثر مسائلها يتشعب من قوله البينة على المدعي واليمين على
من انكر وهكذا فلا اقل من ان يتفرع على استحالة القبيح على الله تعالى امتناع اجتماع الامر والنهي على القول به وكذلك وجوب المقدمة
على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن وجوبه لولاه وكذا غيرهما مما يتشعب من هذه
الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلا ان من صلى الصلوة في الدار الغصبية يحتاج الى معرفة ان صلوته
صحيحة ام باطلة وعمومات الامر بالصلوة تقتضي الصحة وعمومات النهي عن الغصب يقتضي التحريم وفعل الحرام مقتض للبطلان او
او موافقة الامر مقتض للصحة فوقع التعارض بين مقتضى الدليلين فمن لم يبن اساسه على احد الطرفين لا يمكن له معرفة الحكم الشرعي
وهكذا من وجب عليه اداء الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلوته ام لا فمن لم يحقق ان الامر
بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا لا يمكنه معرفة الحكم وهكذا واعترض بعض الاجلة فان
ان المسألة اما يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الافتاء كالصلوة في الدار المغصوبة مثلا حيث يمكن المكلف
من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ويقول المستفتي لا تصل الا ان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم فيه
منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يصير وايا ك الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فرض دليل
اخرج عن الاحكام الثلثة الباقية ففي هذا النص الذي يدل على احدهما في بعض العمومات المطلقة عملا بقوله كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي او بقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فعله لا من حيث
هو كذلك او تركه عملا بقوله وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من الهلكات وبقوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام
في الهلكة ويرد مثل هذا الفعل وتوقف ان عدم الافتاء ويوقف وبالجملة فنحن ببركات ائمتنا لا نحتاج الى هذه
القواعد الظنية المأخذ اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من عدم الارتباط بالمأخذ وتهافته فان الصلوة في الدار الغصبية

بالاشكال

ما لا اشكال في حرمته حتى لا يحتاج الى الاحتياط بل حرمته اجماعية انما الكلام في الصحة والبطلان وما ذكره من الاحتياط الا فيما خلافية
لا فيما نحن فيه فالكلام ح انما هو في وجوب الاعادة او القضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط في القضاء او الاعادة مثلا فنقول
ح اذا كان الاحتياط مندوبا فللمكلف ان يتركه ولا اعتراض عليه ولا تكليف مع الجهل للزوم التكليف بالمحال فان قلت لعله من
التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا له قلت انا نقول اذا تاب ورجع واراد التخلص والعمل المسلم من جواز ما
ذكرت انما هو ما قبل التوبة فلا بد اما من القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البراءة الاصلية او الى المسئلة الاصولية والاول
انه ضعيف كما حققناه لا نقول به والثاني يرجع الى ان النهي لا يدل على الفساد فيثبت كونه مما لا نص فيه ويجري فيه الاصل فهو احتياط
لاحد شقي المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة او الاحتياط او التخيير مستفاد من اخبار الآحاد ومن اين جاز
لك العمل بخبر الواحد الذي جواز العمل بخبر الواحد ايضا مسئلة اصولية فمن جوز لك العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع
مدعى على خلافه من قدماء الاصحاب وقد حققنا في محله انه لا دليل عليه الا كونه ظنا اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجيح احد هذه
الاخبار والجمع وعلاج التعارض ايضا من المسائل الاصولية المبنية على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بمقتضى تلك الاخبار بين
الاحتياط والبراءة الاصلية والتوقف قلت من اين ثبت لك جواز التخيير فان جنحت الى الاصل او خبر الواحد فيرجع المحذور ومع
تلك الاخبار المذكورة لا تدل الا على الاستحباب ثم من العجائب ان هذا الفاضل قال يجوز اجتماع الامر والنهي في بحثه ثم ذكر مثل
هذا الكلام في هذا المقام وايضا نقول اصل البراءة والاحتياط والتوقف ايضا من المسائل الاصولية وان جعلت المناص تلك
هذه مستفادا من الادلة القطعية وما ذكره الاصوليون في عدم جواز اجتماع الامر والنهي وجوازه ودلالة الامر بالشيء على بطلان ضده
وضدها من القواعد الظنية كما يظهر من تحرير كلماتهم فنقول اولا من اين ثبت لك القطع في هذه المسائل مع كون اختلافها ظنية
وكذا علاج تعارضها وثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعي القطع في المسئلة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الامامية يقولون
باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزامه التكليف بالمحال او التكليف المحال ويدعون القطع ومخالفوهم ايضا يدعون القطع بعدم
الاستحالة وقد حققنا في المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف اذا لم يقصر وان لم يطابق الواقع مع
انك تعترف بان العقل يستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن الصدق النافع والاحسان وقبح الكذب الضار والعدوان وكون الشيء
مما يستقل به العقل ايضا من المسائل الاجتهادية يدعي بعضهم بكونه حكم منه والاخر بخلافه ولا ريب ان كل واحد مكلف بما
يفهم وقد مر الكلام على الاجتهاد في اصول الدين بما يرشدك الى ما ذكرنا فتنبه لذلك ظنك وما استفدته من اخبار الا
والتوقف فطالما من اي جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لا مناص عن العمل بالظن وان ظن المجتهد مما لا مناص عن العمل به وبينا ذلك
في حجية اخبار الآحاد بما لا مزيد عليه وسنبينه ايضا فيما بعد ان شاء الله ومنها ان البديهة حاكمة بوجوب اتباع اوامر الشرع ونواهيه
ومن علم العلوم العربية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد الممنوع عنه بمجرد جهله بمسائل الاصول مما لا دليل عليه
بل لا معذور في التقليد وليس مثله مع التقليد الا مثل شخص حكى مالك على ناحية وعهد اليه امرها شيئا خبره ثم قال بان الملك
امرك بكذا ومنها ان من كان اهليتك بالطاعة والعمل بالامر والنهي وبين له المخلص عند تعارض الاخبار هو بين له العمل بما يسمع
الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل الاصول والمنطق فان استحقاقه للذم مما لا ريب فيه اقول دعوى البداهة في وجوب
العمل بالاوامر والنواهي علينا مع عدم تجويزهم العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء في حجية اخبار الآحاد ودعوى
جماعة من الفحول الاجماع على عدم الجواز غريب فما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار امر الشارع لا غيره ومتوجها الينا ا المعصوم
لا الحاضرين وغاية ما يمكن دعوى الظن بكونه امر الشارع وسنعلم ضعف ما يدعونه من قطعية اخبارنا بما لا مزيد عليه ومع ان
من يفهم العربي انما يفهم من هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات في زمانهم وهو ان

المعصومين منه المخاطبين الذين وافق اصطلاحهم لدوفهم مرادهم لا يتبين الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقائق الشرعية
والنقل والاشتراك والاستصحاب والبحث في الفحص عن المخصص ونحو ذلك من القواعد الاصولية ومما ذكرنا يعلم الجواب عن المثل الذي ذكره فانه
قياس مع الفارق لان زمان الملك ومن حكمه واحد ولسانهما متحد ومع مخالفتهما فالمترجم والمعرف كاف فلا يحتاج الى مسئلة اخرى
غير ما بيده من القواعد المتعارفة التي يتحاوران عليها وان لم يدوناها على التفصيل ولم يضبطاها على الانفراد مع ان لنا
ان نمشي مثالك في انكار ما هو الحقيق بالقبول ونقلب عليك ونقول من اين يجوز للحاكم ان يعمل بما يصل اليه مع احتمال ان يكون بعد
ذلك مخصصا او ان مراده هل الثقة النفس الامري او من هو ثقة عند الملك او من هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه الفحص عن ذلك
وايضا الامر الذي نقله الثقة هل هو على حقيقته ام لا وانه اذا نقله الثقة بعد نقله الثقة هل يتوقف على كلامه في هذا المرام ان ذلك
الامر هل هو للوجوب او للرخصة وكذلك النهي بعد الامر ونحو ذلك من القواعد فاذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد فكيف يمكنه
العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب اتحاد الاصطلاح ومقارنة العهد وملاحظة القرائن يفهم ذلك بدون الاحتياج
الى هذه القواعد قلت فاين مثل هذه فيما نحن فيه وكذلك يظهر الجواب عما ذكره من قوله ويبين له المخلص عند تعارض الاخبار فان بيان
المخلص لنا اكثر من القواعد الاصولية فيصير لك وان كان من الاخبار منقول اما ورد في الاخبار من هذا القبيل مع ما من غاية التعارض
الترجيح ملاحظ تعارضها الى نفس تلك الاخبار دون ذي حجي لكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة
المخالفة وفيه ان تفرق الاقوال وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم فلا يبقى في الدنيا علم كان له اصل سيما علم الفقه
الذي هو اساس الشريعة مع انا لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف فهمكم انما هو من جهة رخصة الشارع
وامره بما يرد على ذلك فما تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف افهامكم في الجمع بين الاخبار وفي فهم معانيها فهل العمل
على ذلك مقتضى القاعدة الاصولية او ورد النص بذلك فان قلتم انه مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق
لو لم يعمل على ما نفهم قلنا نظير ما قلتم في الانكار على العمل بقاعدة اجتماع الامر والنهي فهلا ترجعون في مثل ذلك الى العمل باصل البراءة
او الحظر او التوقف ونحوها ومن اين ثبت لكم ان فهمكم هذا حجة عليكم في صورة الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك واردة بعينه
على شكوككم ومنها ما شرط مما لم يذكره الثامن العلم بتفسير آيات الاحكام ومواقعها من القرآن او الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن منها
حيث يريد وهو ممتنع لانه ... عندهم وبعض الروايات التي تدل على تقسيم القرآن اثلاثا الى السنن والفرائض وصفة اهل البيت
واعدائهم او ارباعا فيهم وفي عدوهم وفي السنن والامثال وفي الفرائض والاحكام ونحو ذلك فهي ليست على ظاهرها كما لا يخفى
ولعل المراد تقسيم مجموع القرآن من الظهور والبطون والا فلا يستقيم ظاهرها الا المقدار المتقدم وقد مر الكلام على حجية
ظواهر القرآن من الاخباريين والجواب عنهم فراجع التاسع العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها ام كان عنده من
الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج ويعرف مواقع ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج العمل بالعام الى الفحص
عن المخصص ووجه الاحتياج ظاهر العاشر العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع الى كتب الرجال ووجه الاحتياج
ان العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد عليهم اذا بنينا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة الخاصة به كما اشرنا اليه في
بيان شروط العمل به وان قلنا ان الظنون تختلف باختلاف احوال رجال السند اذا بنيناه على الدليل الخامس من جهة انه ظن ملاحظة
ذلك بتفاوت حال الاخبار وتمييز الراجح عن المرجوح اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره وذلك لا ينافي
حصول الظن بامور اخر فان التحقيق ان جواز العمل باخبار الآحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح بل ولا الموثق والحسن ايضا بل كثيرا ما يعمل بما هو
ضعيف في مصطلحهم لاعتضاد الخبر بما يوجب قوته وقد اشرنا الى ذلك في مباحث اخبار الآحاد مع انه مما ورد في الاخبار من وجوه
الترجيح بين الاخبار مثل قوله عليه السلام الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما وقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك

وقد اورد هنا شكوك **الاول** ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادي وهو ان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم فلا
يحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلاحتفافها بقرائن مفيدة للقطع اقول دعوى قطعية اخبارنا سيما في امثال
زماننا من اغرب الدعاوي وسنعرف حال ما تمسك به في ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال هو معرفة حال الرواة لا خصوص قراءة الكتب
المعهودة فلو فرض امكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب فيكفينا اذا عرفت هذا فنقول ان الروايات الواردة في اعتبار الاعدل والافقه
والاصدق ونحو ذلك لا ريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة المتداولة فان قلنا انها قطعية فيثبت الاحتياج الى معرفة العدالة
والاعدلية ونحوهما قطعا سواء كان ذلك من كتاب الكشي والنجاشي او غير ذلك فثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهو المطلوب وان
قلت انها ليست بقطعية فهو مناقض لما ثبت عليه الدليل من ان حجة عدم الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت انا لا ندعي الا
قطعيتها في الجملة لا قطعية جميع ما فيها قلت حينئذ المقطوع به ينفي فائدة القطعية ولا بد لك تعيين ما هو قطعي ومن اين لك ان
مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها مما يشتمل على اعتبار الاعدل والاصدق والافقه ليست من القطعيات وغيرها منها مع ان نفس
ملاحظة الامام في هذا الحديث لتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار التي يسئل الراوي عنها ظنية لا قطعية فانه لا معنى
لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة السند وعدالة الراوي لانه لا يجوز صدور المتناقض من المعصوم الا من باب التقية وحكم الرجوع
الى مخالفة العامة مع انه مذكور في تلك الروايات مع الاعدلية والافقهية لا مدخلية لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم بملاحظة اعدلية
الراوي وعدمها فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا يرضون بالعمل بالاخبار الظنية ومعالجة متعارضاتها
بما ذكروه مع ان في اخبار تلك الكتب ما يدل على ان الكذابة والغلاة قد لعبت ايديهم في كتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا يدسون
في كتبهم فان كان تلك الكتب قطعية الصدور فهذه الروايات ايضا صحيحة فيها والا فهو المطلوب ثم انه ذكر جملة من القرائن التي توجب
القطع على زعمه **ومنها** انا كثيرا ما نقطع بالقرائن الحالية والمقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية
ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول
ظاهر هذا الكلام فاسد استنبطها هذا المدعي من روايات امثال هذا الراوي يعني انه عرف من تحرزه في نقله الرواية واحتياطه
مثل ترديده بين اللفظين المحتملين ومثل قوله في الموضع الذي حدثك اظن انه قال كذا او لا احسبه الا قال كذا وهكذا وامثال
ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية ولا يرضى بالافتراء بامامه وليت شعري وهل هذا الا معرفة حال الراوي وهل هذا الا العلم بحال
الرجال ولا ريب ان هذا المدعي يحتاج في دعوى قطعية الرواية الى معرفة هذا الرجل في هذه المرتبة حتى يحكم بقطعية خبره ايضا
ثم ان اول ما فيما ذكره انه رجوع الى الاحتياج الى معرفة علم الرجال اذ قد عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس خصوص معرفتهم من
كتاب خاص ويرد عليه ثانيا ان المعرفة بان الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء بامامه كيف يحصل القطع به بملاحظة رواية الذي لا يعلم
انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية الانتساب التي يستنبط منها انه بهذه المثابة وعلى فرض كون اصله متواترا عند مثل
الصدوق كيف يحصل العلم بان الصدوق نقل هذه الرواية عن هذا الاصل اذ لعله نقلها عنه معنعنا من غير اصله والاندراج وعدم
التعيين مع احتمال المزج ينافي القطعية وثالثا ان كون الرجل ثقة في النقل مجتنبا عن الافتراء بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد
الافتراء والكذب فهو لا ينفي السهو والغفلة والخطأ سيما مع تجويزهم النقل بالمعنى ورابعا ان هذه الاصول لو سلم كونها
متواترة عند الصدوق فلم يثبت تواترها عندنا واحتمال السهو والخطأ والغفلة عن مثل الصدوق وغيره وخامسا ان حصول
العلم بمثل هذه القرينة ثم اذ كثيرا ما يلتبس الامر الى امره لترويج الباطل ويرائي من نفسه الزهد والورع لتغرير الناس ونفي
هذا الاحتمال بحيث يحصل القطع بعدمه سيما الاشخاص في زماننا في غاية البعد نعم يمكن حصوله للمشافه الحاضر الممارس للرجل
وكيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة بمعونة اخبار الآحاد المشتملة على ذلك بعد النظام او زيادة سيما مع ادخال

وفوره

وفوره سيما من الفساق والمخالفين وبالجملة ان غاية ما ذكرنا ان هذا الراوي لا يروي الا ما يقطع بانه من المعصوم ولعل كل قطع موافقا
للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركب عن دون تقصير وسابقا ان هذه الحال حال راوي الاصل وغاية ما يثبت لكن
ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع به واما حال الواسطة بينه وبيننا فلا يعلم من ذلك القول بان المراد بذلك ثبوت صحة الاصل
فلا يخرج حال الواسطة مع تواتر الاصل عنه فقد عرفت الجواب عنه وحاصله ان قطعية الاصل عند الصدوق مثلا لا يقتضيها
ولا يفيدنا الا الظن بالصدق الى غير ذلك من الابحاث الكثيرة التي توجب ذكرها تطويل الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد وجه
المقام بانه يحصل العلم العادي من القرينة التي ذكرها المعترض لصدق صحة الاصل وكذا من اسناد الصدوق اليه هو غريب
واعلم ان بعض الاخباريين دفع حصول العلم بصحة الاصل وصدوره عن المعصوم وبصدق مثل الصدوق فيما اسند الى صاحب الاصل
ان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس ويقتضي العادة بالصدق وهذا هو العلم العادي وهو يحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن
الكذب بل خبر الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام
عند الرعية وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد ولا ينافي هذا الجزم تجويز
العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم بحيوة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز صيرورته حجارة ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه ان
اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان يجوز العمل به فان شئت فسمه علما وان شئت
فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظي اقول وفيه نظر يتوقف بيانه على بيان معنى العلم العادي فاعلم انهم بعد ما
عرفوا العلم بانه مميز لا يحتمل النقيض اوردوا على طرده العلوم العادية كعلمنا بان الجبل الذي غاب عنا بعد لحظة لم يصر ذهبا وبان الاواني
الموضوعة في البيت التي غبنا عنها بعد ساعة لم تصر علماء ماهرين بالعلوم الدقيقة بانها علم ويحتمل النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا
حية وصيرورة الميت حيا الذي جرى العادة بعدمهما فلا يحتمل نقيض ذلك العدم في زمان النبي صلى الله عليه وآله حيث هما من المعجزتين
وقد انخرقت تلك العادة فقد يمكن مثل ذلك في الجبل الذي غبنا عنه والاواني التي اختفت عنا بكرامة بعض الاولياء فكيف
ينكر احتمال النقيض في مثل ذلك بل ذلك انما هو ظن متاخم للعلم يشبه العلم كما ذكره بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات فلا
يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا النقض منقول عن العلامة في النهاية واجيب عنه بان مطلق التجويز لا ينافي
الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتي لعموم قدرة الله تعالى وقابلية المادة و
اما بالنظر الى مجرى عادة الله فلا يحتمل النقيض ولا يجوز التبدل وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق البهائي ان كون الجبل حجرا
مثلا لا يحتمل نقيضه حال العلم بانه حجر سواء كان في شيء من الاوقات او دائما والحاصل انه ما دام العادة تقتضي انتفاء
النقيض فلا احتمال للنقيض وذلك لا ينافي امكان تبدل الحجر ذهبا بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله تعالى
فقولنا لا يحتمل النقيض يعني ان النقيض ممتنع ولو بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي فالجبل حين علمنا بانه حجر ذاته لا تنافي
الذهبية لكن العادة تنافيها وكذا الكلام في المحسوسات فانا نعلم بان العالم مضيء في النهار لا ينافيه الاحتمال العقلي وهو
ان يكون الباصرة مؤوفة في نفس الامر واشتبه عليه الامر لان ذلك الامر ممكن فالجواب عنه بمثل ما مر اقول وهو من البعيد غاية البعد بل
كلام العلامة على ما ذكره من منافاة حصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم بالنظر الى ذاته فانه لا
ريب ان العلوم تختلف باختلاف متعلقاتها فالعلم بان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا
يمكن خلافه في نفس الامر لا في حال علمنا بذلك واعتقادنا به وتفطننا له ولا في غيره بخلاف عدم انقلاب الحجر ذهبا وكون
العالم مضيئا فانه وان كان يستحيل خلافه في نظرنا وفي نفس الامر معا في آن حصول العلم ووقت المشاهدة لكن لا يلزم محالا
بالنظر الى ذاته لو فرض خلافه في وقت آخر بل الظاهر انه مراد العلامة من ان قولك في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم

الاحتمال

الاحتمال عند العالم الا في نفس الامر واذا كان كذلك فعدم احتمال العالم النقيض لغفلته بسبب جري العادة وعدم تفطنه لمقدار جريان
العادة فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو تنبه لاحتمال الخلاف وان العادة لم يثبت عدم انحرافها في مثل ذلك والى هذا
الفعل فيحصل عنده الاحتمال وينتفي الجزم فان من كان له بستان ذو حيطان واشجار وانهار يتردد اليه كل يوم فهو في كل ليلة
جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في بعض الليالي ان بعض اعدائه خرب هذا البستان وقلع اشجاره وطم انهاره وزرع في
موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان له من كثرة القوة والخدم والحشم ما تمكن به من ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم قاطع بوجود البستان
كما كان فاذا جاءه لم يجد هناك شيئا الا زرعا جديدا وقد وقع مثل ذلك في زماننا كما سمعناه وانت اذا سألته في الصبح عن العلم
بوجود بستانه يتعجب عن السؤال ولكن ان تنبهه وقلت افلا يمكن ان عدوك المتسلط القوي لعداوته خرب بستانك في الليلة وجعلها
قاعا صفصفا فيحصل له الاحتمال عند ذلك ويتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة المتيقن باستصحاب
الحال السابق بمقدار ما يحصل له بعد التامل والتفطن للاحتمالات وتفتيشها الى حين معين معلوم ويتفاوت مقدار زمان
الاستصحاب بتفاوت المواد والمقامات والاوقات وهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في غير زمان العلم لا ينقض
على عدم احتماله في آن العلم نعم يمكن النقض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عما اقتضاه مقدار العادة
وذلك هو الغالب لو وقع في العرف في العادة واطلاق العلم عليه شايع وهذا قابل لاحتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا
لكن بالنسبة الى حال التفطن وعدم التفطن فلا احتمال عنده في بادي النظر ومع الغفلة على وجه من الوجوه ويحتمل النقيض عنده
بعد التفطن في الوقت الذي كان فيه جازما ايضا والجواب عن هذا النقض اما بان المراد بالعلم ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر
وان كان بسبب العادة فيختص باليقين المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم فهو علم ما دام كذلك لا مطلقا فالكلام هنام
يقع في موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن اطلاقاته الحقيقية او المجازية والثاني انه حجة ام لا والاظهر في الموضعين
نعم اما الاول فلما يستفاد من تتبع كلام العرب واما الثاني فللزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ولما يستفاد من تتبع طريقة الشرع وسلوكه
مع الرعية وللزوم العسر والحرج لولاه فالذي ينفع فيما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار وان تلك الاصول كانت قطعية وان
حكم الصدوق بصحته ما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الجزم الذي يمكن ان يتفاوت بالتنبيه والتشكيك او لا بل هو ظن واما
دعوى كونه يقينيا مصطلحا فهو مما لا يحسن عن من له ممارسة في المصنفات والتحقيق ان دعوى مثل هذا الجزم من مثل الثقة المشافه الحاضر
مما لا يمكن انكاره قبل التنبيه عن الغفلة من احتمال السهو والنسيان واما دعواه في حق اخبار كتبنا بعد تمادي الايام المتطاولة
وسنوح السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات والاشتباهات واحتمال اختلاط تلك الاخبار في الكتب وتداخل الكتب
المعتمدة بغيرها وادخال بعض المصنفين المتاخرة الاخبار المتعنعنة عن المشايخ مضافا الى تلك الاصول فيها مع ما يتطرق من احتمال
الاشتباه في شان صاحب التصانيف المتاخرة ايضا ففي غاية البعد والحاصل انه دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه والكافي
انما هو عن المعصوم لا ضير في غاية البعد فضلا عن ثبوت الاستبصار والحاصل انه يحصل للفقيه اما ظن واما جزم في بادي النظر
يتزلزل بالتنبيه والتفطن لاحتمال الغفلة والسهو والنسيان واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبيه للاحتمالات ايضا سواء
طابق الواقع ام لا ومنها تعاضد بعض الاخبار ببعض وفيه ان التعاضد ان كان على حد التواتر فلا اشكال في افادة القطع
ولكن من اين ذلك وانه هو الا في غاية الندرة ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة السند ومنها نقل الثقة العالم الورع
في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او روايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك لا يوجب
الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم ع وفيه ان اظهر افراد ما ذكره من جملة كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه اولا
ان كون الصدوق في ثقة ورعا لا يوجب عصمته عن السهو والخطأ والغفلة وثانيا ان كون الكتاب في جهة الهداية والارشاد

لا يوجب كون الرواية قطعية الصدور عنه وانما يثبت ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الآحاد وهو اول الكلام بل المستفاد من سير الائمة وطريقتهم
تجويزه كما اشرنا اليه فيما علمت وثالثها انه لا ريب ولا شك في ثقة اكثر علمائنا المتأخرين مع انهم كانوا يعملون بالظنون حتى ان مثل الشهيد
الاول الذي لا يوصف بكثير في كتبه كان يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الخبر ايضا ومع ذلك الف الكتب لهداية الناس ورابعها انا لا نمنع
تمكن الصدوق ومن يشابهه من استعلام حال الاصل على سبيل القطع وكذا من اخذ الحكم عنهم ع ولو سلم امكان حصول القطع لهم ببعض الاخبار
او بعض الاحكام فلا يوجب ذلك الا اقتضاء علمهم ذلك الا مع اثبات حرمة العمل بالظن بانه ما عنه وهو اول الكلام وخامسها ان الاعتماد
على نقل الثقة انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال فان ما ذكره لا يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة بحال الرجال قد
يثبت بالضرورة وقد يثبت بالنظر ودعوى كون مدار الترجيح ارباب الكتب المؤلفة للارشاد بديهية ثم وسادسها ان كون الاصل قطعيا
معتمدا لا يوجب قطعية جميع اخباره سيما مع قوله في اول الفقيه لم اقصد قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووا او لا يحصل القطع لنا
بان الصدوق مثلا انما ذكر قطعيا سلمنا لكنه ذكر المقطوع عنده واين هذا من القطع في نفس الامر وايضا كون الاصل معتمدا امر
المسائل المختلف فيها وكونه معتمدا عند الصدوق لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس الامر وتحقق كونه معتمدا في نفس الامر
او غيره معتمدا ايضا يعلم من علم الرجال ومنها ان يكون رواية واحد ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا ان معرفة هؤلاء
لا يحصل الا من علم الرجال وثانيا ان هذا الوجه يدل على عدم قطعية الاخبار اذ الاجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء يشعر بان غير
هؤلاء لا يحكم بصحة رواياتهم ولا ريب ان الاصول التي جعلها المشكك من الاصول المعتمدة كثيرا ما يكون من غير هؤلاء وهم الاكثرون
وهؤلاء الاقلون وثالثها ان دلالة تصحيح ما يصح عنهم على القطعية ممنوعة كما ان الصحيح عند المتأخرين لا يدل على القطعية وما
اشتهر بينهم ان مراد القدماء من صحة الحديث هو ما صح انتسابه بالمعصوم فيهم يعتبرون ذلك بحصول القطع بذلك من جهة التواتر
او من جهة احتفافه بقرائن توجب ذلك ثم يعتبرون القرائن بما لا يوجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب والسنة ونحو ذلك فلاحظ
اول الاستبصار وغيره ورابعها ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصا عند المشكك سلمنا لكنه منقول بخبر الواحد
وهو لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه وقع الاختلافات في هؤلاء ايضا فان بعضهم ذكر مكان الحسن بن محبوب فضالة بن ايوب وبعضهم جعل
مكانه الحسن بن علي بن فضال وبعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى فاذا حصل الشك للقدماء في تعيين هؤلاء فاني لنا بالقطع
بالتعيين وخامسها انه لا يوجب رواية كان جميع رجال سنده من هؤلاء الا ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل وح يرد عليه
انه لا يكون ذلك لتمام وورود سائر الابحاث التي قدمناها هاهنا اولى ويظهر من ذلك الجواب عن رواية جماعة نقل الشيخ
اتفاق الطائفة على العمل برواياتهم كعمار الساباطي واضرابه فانه مع كونه منقولا بخبر الواحد فيه ان ذلك لا يوجب القطعية بل غايته
جواز العمل بها واما قطعية الصدور فلا وكيف يحصل القطع مع ان اشهرهم واكثرهم رواية هو عمار ولا يخفى على المطلع برواياته
ما فيها من الاضطراب والتهافت الكاشفين عن سوء فهمه وقلة حفظه ومما يشهد به ما رواه عن الص ع في وجوب النوافل اليومية
وللمعترض عليه صلوات الله عليه قال ابن ذهب انما قلت ان الله بين الفرائض والنوافل وامثال ذلك ومنها ان يكون الراوي
من الذين قال الامام ع فيهم انهم ثقات مأمونون او اخذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله في الارض وامثال ذلك وفيه
اولا ان ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال ومعرفة حال الرجال انهم هل هم منهم او لا وثانيا ان ما ورد في هذا المعنى اخبار آحاد لا
يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد ذلك العلم بقطعية اخبارهم وثالثها لو نقل بافادتها القطع بان هؤلاء
كما ذكرهم ع لكن وثاقة الرجل وامانته انما يمنع عن تعمد الكذب ولا يمنع عن الخطأ والسهو وكذلك الامر بالمتابعة لا يوجب قطعية
ما يرويه بل غاية الامر انه يفيد وجوب العمل بقولهم واين هو من قطعية ما يروونه ومنها وجودها في الفقيه والكافي وامثال كتابي الشيخ ره
لاجتماع شهاداتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها مأخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد

وهذا الكتاب الا ما اتقوه واحكم بصحته ومرجحه بغير وبين ... قال الكليني في اول الكافي في مخاطبة المرسل لتصنيفه وقلت انك
تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين و
العمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تأليف ما سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت فمن الشيخ
في الصحة ان اعمال بعض الاخبار غير صحيح وفيه انه لا بد في تصحيح هؤلاء الحديث على ان يكون قطعيا كما يرى ان المتأخرين ايضا لا
يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن ذلك اثبات هذا المعنى الصحيح عندهم ويشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق البهائي في كتاب مشرق
الشمسين ان المتعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح عندهم على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب
الوثوق به والركون اليه ثم ذكر ما يوجب ذلك مع ان الاستلزام احدهما قطعية الخبر ولا يفيد الا الظن بصدوره من المعصوم بل ربما
يصفون الخبر بالقطعي ولا يريدون ذلك فضلا عن ان يصفوه بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه
جعل ما وافق ظاهر الكتاب بل ومفهومه المخالف من القطعي فلاحظ حتى يظهر لك ما قلته مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق انما
يريد من الصحيح ما هو المعتمد الراجح عند الصدوق وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد وانه كان يرى ... بالثقة
الضابط وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى فلذا ان مراد الصدوق من صحة الاصل الذي اخذ الحديث عنه كون الاصل مما يعتمد
عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك لان من الاصول ما كان لا يعتمد عليه لاجل راويه وكونه من الكذابين او المخلطين الكذابين
فيشبا واغتشاش الامر فيه ومنها ما كان يعتمد لاجل الوثوق بصاحبه او القرائن الدالة على انه صدر عن صاحبه في حال استقامته
وان اختلاطه بعد ذلك تخليط فالمعتمد في مقابل غير المعتمد ليس معناه قطعي الصدور وان احتمل كون بعض اخبار الاصل المعتمد قطعي الصدور
عنده مع ان ذلك لا يفيد قطعيته عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يرد الرواية بانه تفرد بها فلان ويذكر اسم الثقة حسنا الكتاب
المعتمد كما في اول باب وجوب الجمعة وفي باب احرام الحائض والمستحاضة من كتاب الحج وهذا كله يدل على كونها ظنية عنده وكذا كلام
الكليني في اول كتابه لا يدل على قطعية الاخبار لما ذكرنا مضافا الى ما يشير اليه قوله وارجو ان يكون بحيث توخيت مع ان القطعية
عنده لا يفيد القطعية عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح روايات الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى رجلين وفي باب الوصي
يمنع الوارث وغيره وكذا الشيخ ونصوص غيرهما من المتأخرين واما ما نقل من العدة فلا يحضرني ما ذكره وقال بعض اصحابنا المتأخرين
في تصحيح كتاب العدة ولما رأى ذلك بعينه ثم ان بعض المتأخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك الكتب وابطال دعوى
عدم الحاجة الى علم الرجال ... ذهب الى ان تلك الاخبار قطعية العمل للعلم العادي بان الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول
المعتمد ومعنى كون الاصل معتمدا ما ثبت من القرائن جواز العمل عليها بنص الائمة وتقريرهم وان اشتمل بعضها على ما علم انه
من غيرهم لاجل تقية او ضبط وفتش عن البيان والتفصيل ويميز ما هو الحق من غيره ثم اورد على نفسه بعدم الاحتياج الى علم الرجال
على ما ذكرت واجاب عنه بان ما قلته انما هو في غير المتعارضات واما المتعارضات فلم يحصل لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى
الترجيح ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل باخذ المتعارضين من دون مراجعة الى الترجيح ولا ريب ان التفتيش عن حال الرواة احد
اسباب الترجيح وفيه ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما فيها وانكار رواياتها من الكذابين المشهورين الذين ورد لعنهم ولزوم
الاجتناب عنهم عن الائمة ومن الضعفاء والمجاهيل ممنوعة وما استشهد به من عمل المفيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم بالاخبار
الضعيفة فلا يدل على مدعاه اذ لعلهم عملوا بها لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاعتماد ولذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة
المعمول بها عند معظم الاصحاب مع انا لا نمنع حصول الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة لكن اذا كان مخالفا
لظاهر الكتاب او للاصول الممهدة ولو من دليل العقل فقد يحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسناد فقد يوجب صحة السند حصول
ظن يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها لا يوجبه نفس ورود الخبر في تلك الكتب والحاصل ان المعتبر هو الاعتماد على ما يحصل

الظن

الظن والرجحان وملاحظة الرواة من اسبابها فانما يتفاوت الحال بسببه فلابد من ملاحظته سواء كان في الاخبار المتعاضدة او غيرها

الشك الثاني ما نقل عن بعض الفضلاء من ان الاستقراء وتتبع سير السلف يكشفان عن ان علمائنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم وان كان من رواية ضعيفة او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل المتبع انما هو الظن وقد اجيب بمنع ذلك كما يشهد به ملاحظة حال السيد وابن ادريس وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار الضعيفة لعله لكونه محفوفا بالقرائن القطعية عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشاؤه الهوى او العصبية او الحسد فيحصل الهرج والمرج في الدين لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما يعمل به ظنا مضبوطا ناشئا من الكتاب او الحديث مطلقا او الصحيح منه والتحقيق ان هذا الاستقراء صحيح بالنسبة الى طريقة اكثر علمائنا لا يحسن انكاره والسيد وابن ادريس وامثالهما انما كانوا يمنعون عن العمل بخبر الواحد لا مطلق ما يحصل به الظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما ولم يظهر من المشكك في ذلك ايضا ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال اذ معرفة احوال الرجال والعلم بثقته مما يحصل به الظن ومن الاسباب الموجبة له فهو لا ينافي العمل بمطلق الظن فاذا حصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم وفرض عدمه لو لم يكن ثقة فكيف يحكم بعدم مدخليته في ذلك الظن وهو انما يحصل من علم الرجال لا يقال ان الواجب هو متابعة ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا التفحص عن امارات الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن بعد الاستفراغ انما يحصل بعد الاستفراغ فما له مدخلية في حصول الظن وعدمه فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر ضعيف معمول به وقد لا يحصل باخبار عديدة صحيحة ولذلك قد يكتفى في الترجيح بورود الحديث في الكافي او الفقيه في مقابل معارضة المساوي له في السند مع كونه ضعيفا اذا لم يعتبر به ما يجبر من جهة لخبره وبالجملة المعتمد في تصحيح الاخبار عندي على التصحيح انما هو من اجل الظن لا للاية ولا لغيرها كما اشرنا سابقا وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فربما بالغ بعض متأخري الاصحاب في رد صحيح الاخبار ولو بسبب توهم اشتراك او بسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل مثل ابرهيم بن هاشم او مثل سماعة بن مهران او الحسن بن علي بن فضال لانه ليس بصحيح وربما بالغ بعضهم في العمل بالخبر في اي كتاب يكون وباي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة الى المعاصر فالتصحيح من جملة تلك الاسباب الا انها تعتبر لاجل النص والتعبد وفي تتمة كلام المجيب ان الظاهر ان نظره مخصوص بحال الفقيه مما ذكرنا في بحث خبر الواحد من ان تعتبر الظنون المعلوم حجيتها بالخصوص وغاية الاشكال بل الدليل على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم لا ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الهرج والمرج ولو ذكر مقام الهوى والعصبية والحسد القياس والاستحسان ونحوهما لكان هو الاوجه كما لا يخفى على المتأمل

الشك الثالث وهو مشتمل على امور احدها ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي معنى الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين مع جهالة الاسباب ومعرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب المجتهد العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم سيما مع كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل من تقدم عليهم مع جهالة الحال في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك مما قدمناه في مبحث شرائط العمل بخبر الواحد وقبول الجرح والتعديل ونقول هنا ايضا مضافا الى ما مر انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيفما كان واذا كان البناء في الفقه على الظن فهذا من جملة اماراته فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال وثانيها ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم اكتفى بالواحد ولا نعلم مذهب المعدلين في ذلك مع ان تعديل اغلبهم مبني على تعديل من تقدمهم ولا يعلم موافقتهم لهم ايضا وفيه ان ذلك لا يضر من قال بان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كما اخترناه او من باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدمناه في مباحث الاخبار في اصل التعديل وما ذكرناه هيهنا في الامر الاول وثالثها ان كثيرا من الرواة ممن كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعتمدون على روايته من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان صدور الرواية وكذا الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك ايضا في مبحث اخبار الاحاد وجوابه ونقول هنا ايضا ان من يحكم بالصحة لعله علم بتاريخ الصدور او علم به من جهة القرائن وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا مما يؤيد الاحتياج لاجل تميز امثال هذه الاشخاص

ومن غيرهم والعمل على مقتضاها ورابعها ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها بالشهادة والخبر لان حجيتهما منوطة بالحس وقد منع بعضها
حجية الشهادة والخبر في الحدس اولا وكفاية محسوسية آثارها وعلاماتها لها يجب ان يوجب العلم بها ثانيا وبهذا حصل العلم بعدالة اكثرهم بسبب
تعديل العدلين سيما اذا كانوا كثيرين مثل الاركان الاربعة واضرابهم في الاولين والفضلاء الخمسة ولمن ابهم في الآخرين وهكذا ثالثا
وحصول الظن والرجحان بمحض تعديلهم سيما اذا تعددوا والاكتفاء به كما اشرنا اليه رابعا ومنع كون العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة خامسا
وخامسها ان الشهادة فرع الفرع غير مسموعة سيما اذا كان متنازلا الى مراتب كما نحن فيه ويظهر الجواب عنه مما تقدم من منع كون الشهادة
وحصول اليقين في كثير منهم بديهة وكفاية الظن في بواقيهم وسادسها انه لا يمكن العلم بالمعدل والمجروح غالبا بسبب اشتراك الاسم
ولا يمكن العلم بصحة السند من جهة احتمال السقط فلعل ما سقط من الرواة كان ضعيفا فلا فائدة في الجرح والتعديل فلا فائدة لمعرفة
علم الرجال وفيه انا اذا ابتنينا على العمل بالظن فالمدار على الظن فاذا حصل لنا الظن بسبب القرائن من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة
الرجال ونحو ذلك بكون الرجل واحدا معينا من المشاركين في الاسم فنبني عليه فاذا لم يحصل فنتوقف وكذلك كل ما يحتمل السقط تقضيه اصالة
العدم الا اذا حصل قرينة يحصل بها الظن بالسقط فنتوقف وسابعها انا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق وروايات الشيخ عند
نقل الاخبار من الاصول كما انه روى عن جماعة الاصل الرواة بواسطة او واسطتين ممن روى عن الامام فهذا مرسل مقطوع والغافل يتوهم
كونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب الحج في روايات الشيخ عن موسى بن القاسم البجلي فكذلك ربما يذكر الشيخ رحمه الله عن الكافي حديثا يجد الناظر
انه معلق لان الكليني رحمه الله لم يدرك الراوي مع ان الكليني رحمه الله رواه في الكافي مسندا وانما حذف اول السند فيه اعتمادا على ما تقدم من
الرواية وكذلك كثيرا ما يشتبه في الاستنساخ كلمة المجاوزة بواو العطف فيذكر مكان الاول الثاني وبالعكس وامثال ذلك فلا وثوق
في الجرح والتعديل وتصحيح الاسناد مع امكان حصول امثال ذلك فيما لم يظهر لنا حصوله فيه والجواب عن جميع ذلك ان السهو النادر والغفلة
القليلة لا يوجب انتفاء الظن الحاصل من ظاهر حال الثقة الضابط ومن جهة الكثرة والغلبة الا انه لا شك ولا شبهة ان اصابتهم
اكثر من زلاتهم وحفظهم اغلب من سهوهم وبالجملة انكار حصول الظن من ملاحظة حال الرجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات اليها
العاشر ان يكون عالما بمواقع الاجماع لئلا يفتي بخلافه وهو مما لا يمكن في امثال زماننا غالبا الا بمزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية لا
بل مزاولة الفقه ايضا ومن ذلك يظهر ان معرفة الفقه ايضا من الشرائط لا من الكمالات كما ذكره بعضهم فان الانصاف ان فهم الاجماع
ايضا مما لا يمكن الا بممارسة تلك الكتب مرارا ولعلها مضافا الى معرفة الوفاق والخلاف في موافقة العامة والمخالفة وغير ذلك الحادي
عشر ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض
فان معرفة العلوم السابقة غير كافية في ذلك بل هي امر ربي وهو يختص ببعض النفوس دون بعض فاذا كانت هذه الحالة موجودة
في نفسه وانضم اليها معرفة العلوم السابقة فيحصل له ملكة الفقه يعني قوة رد جزئياته الى كلياته واصل تلك الحالة لا يحصل
بالكسب بل لا بد من خلقة في بادئها وتقويتها واذا اردت معرفة ذلك فلاحظ من ليس له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض
وكذلك سائر العلوم فربما يصير شخص ماهرا في علم الطب ولا يقدر على معالجة المريض وكذلك حال استقامة الطبع فانه ايضا امر ربي لا
مدخلية للكسب فيها والمراد بالملكة المقدسة هو ان يكون المجتهد قادرا على رد الجزئيات الى الكليات بحسب نظره لا في نفس الامر والا
فيلزم كون احد من المجتهدين المختلفين في المسائل ذا ملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا نشاهد الفقهاء الفحول المعتمدين مختلفين
في المسائل غاية المخالفة ولا ينبغي كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسر عدم الاتفاق وبطوه لا مدخلية لها في حقيقة الملكة بل هي
فضيلة اخرى يؤتيها الله من يشاء واما استقامة الطبع فهي في مقابل اعوجاج السليقة والاعوجاج من الصفات الحاصلة التي هي
كالاعوجاج الحاصل للبدن ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع الى الغالب الا انهم والالفاظ الذي يكون
معوج السليقة لا يعرف بنفسه ان طبيعته غير مستقيمة ولا يذهب عليك ان المراد بالاستقامة ليس هو نفس الامر والا يلزم الحكم

باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء بسبب الخبط لانهم في رد الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون ذلك لرد ما الا ان يحصل الافهام الغالبة
وان كان من جملة عند من خالفه في الرد فوجهه لعدل الاقوال المخالفة او كثير منها بالنسبة الى الاخر لم يكن معناه عدم الاستقلال وكلا
يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان المجتهدين المخالفين حين يستفرغون وسعهم يحصل في نظر كل واحد منهم من
الدليل ما لا يحكم من اقتصر نظره عليه من اصحاب الافهام السليمة الا بخلافه الاخر لم مع استقامة طبعه انما هو لخفاء ما ظهر له من
الوجوه عليه او لظهور ما يبطل ما فهمه الاخر عليه فتفاوت افهامهم انما هو بسبب تفاوت ظهور الماخذ وخفائه لا بسبب الاستقامة و
الاعوجاج ثم ان القاعدة التي ذكرناها من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة يقتضي جواز عمل غير مستقيم الطبع ايضا على
مقتضى فهمه في البادي ولكن مع تفطنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في الفحص فلا يبعد وجوب عليه ان يعالج نفسه ويتفحص عن حالها
ويعرض فهمه على مشاهير العلماء المسلمين للكل المعتبرين عند اولي الافهام ويستعلم حاله بهذا الميزان المستقيم والقسطاس القويم
فاذا ظهر له الاعوجاج فليحترز عن العمل برايه وبما ذكرنا يظهر حال مقلده ايضا ثم ان الاحتياج الى الملكة المذكورة مما لا ريب فيه
اذ كثيرا ما يكون في فردية بعض الافراد للكلي ولزوم بعض اللوازم للملزوم ما خفاء لا يهتدي اليها الا من ايده الله تعالى بهذه الملكة
والقوة القدسية مثلا اختلف الفقهاء في ان من بذل له الحج وقطع بعضه عدة لا ينفع الاتمام وهو يقدر عليه فهو مستطيع او ليس
بمستطيع فمنهم من ادرج ذلك في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا وان هذا من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا فكما ان
الواجد للمال في بيته اذا طالبه غريمه خارج البيت لا يمكن له الاعتذار بانه غير واجد فلا يجب عليه اذا تمكن من دخول البيت و
اخراج المال فكذلك فيما نحن فيه فلا يشترط الفعلية وعدم المانع اصلا في صدق الاسم ومنهم من لم يلحقه لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة
والاصل عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط ومع وجود هذا المانع لا يعلم حصول شرط الاستطاعة وربما استدل له بانه اعانة على
الاثم فيحرم فهذا يرجع الى نزاع اخر ويحتاج الى الملكة في معرفة اندراج ذلك في الاعانة على الاثم والظلم وعدمه والحق عدم الاندراج
لان المحرم انما هو الاعانة على الظلم من حيث انه ظلم ومثال اخر بعض قصد تعيين البسملة في قراءة السورة والغافل يحسب انه لا دليل
عليه من قال باشتراطه استدل عليه بالاوامر الدالة على وجوب قراءة السورة الكاملة فيحصل الاشكال في اندراج قراءة السورة التي لم
يقصد تعيين البسملة لها في قراءة السورة الكاملة وعدمه والحق عدم الاندراج كما شرحناه في موضعه واعتبار هذه الملكة لا يختص
بالفقه بل جميع العلوم يحتاج اليها لانه مقتضى رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات ولا يبعد علم اصول الفقه مثلا انه من
تلك الملكة فالذي يحتاج اليه في مسئلة مقدمة الواجب مثلا في الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب
ذي المقدمة ام لا وفي الفقه ان ذلك الامر الفلاني هل هو مقدمة للامر الفلاني ام لا وهكذا في مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي
عن ضده الخاص الى غير ذلك من الامثلة والمنازع في اعتبار الملكة وان كان لا يستحق الجواب لكون كلامه مخالفا للبرهان بل للبديهة
لكن نشير اليه للتنبيه للغافلين فربما انه نحا القول بوجوب الاجتهاد عينا او كفاية على القولين لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس لم يرزق
تلك الملكة وان خصصنا بذوي الملكات فهو ايضا باطل لانه قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا فمع عدم العلم
بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من المشتغلين يظهر بعد السعي وبذل الجهد انه فاقد لها فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان
الشرط وقد مر انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط وجوابها ان هذا الكلام يجري في اصل التحصيل وطلب العلم بالعلوم
العربية وغيرها فان كثيرا من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار اولا وكثيرا منهم يعلم من حاله عدم الاقتدار بعد صرف مدة من عمره والحل
ان من علم من حاله عدم الاقتدار وعدم الملكة فليس بمكلف جزما وهو مخرج عن العمومات بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في الاقتدار
والملكة فتكليفه بتلاوته كما حققناه في محله في مباحث الاوامر وذلك كتكليف الحائض في الصبح بالصيام مع حيضها في العصر في
نفس الامر فوجوب الاجتهاد للمكلفين مثل وجوب الصوم لها ومنها ان اشتراط الملكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد ومعرفته لا يمكن

الامتثال

الامتثال غالبا في امثال هذا الزمان فيفيح التكليف واما الاستلزام فلانها امر خفي مع انه غير منضبط لاختلاف الطبايع فيها غاية
الاختلاف فلا يظهر ما هو المعتبر منها للعوام وفيه ان ذلك كلام يرد في اصل معرفة المجتهد ويجيء جوابه وبيان امكانه وان ذلك شبهة في
مقابل البديهة ومنها انهم قد ردوا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل ولا حاجة لنا فيها الى تلك الملكة نعم قد وضع الاصوليون
قواعد مبتنية على ادلة مدخولة وفيها ضعيفة مثل ان مقدمة الواجب واجب وان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وان الامر والنهي
لا يجتمعان وان استصحاب الحال حجة يحتاج استنباط المسائل منها الى تلك الملكة وهذه قواعد واهية لا يحتاج اليها ولا يجوز التمسك
بها واما ما هو من القواعد التي وردوا لنا فيها كقولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها
وان المراد منها هل هو موضوع الحكم ومحله او نفس الحكم او ما يشملها ثم المراد من الموضوع والمحل اي معنى والجراء حكم هذه القاعدة في
تلك المحتملات اصعب شيء وهكذا الكلام في قولهم كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال في ان الماء القليل الذي هو
محل نزاع الباحثين هل يدخل في هذا فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق ماء القليل للنجاسة من جهة عدم ظهور حكمه من الشارع
من جهة اختلاف الادلة او هو مختص بالمصاديق الموجودة في الخارج التي لم يعلم طريان النجاسة عليها وهل المراد استصحاب الطهارة
فيكون المراد كل ماء طاهر الى غير ذلك من المحتملات في الحديث ولا ريب في ان تلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار ليس مما اتفق
عليه الافهام السليمة بل هم مختلفون في ان الظاهر منها ماذا فظهر انه من المطالب المحتاجة الى الملكة وكل ذي ملكة يحكم بما يفهمه من
اللفظ المشترك الوارد واما قولهم هذه قواعد واهية فقد مر الجواب عنه مشروحا ومنها ان هذه الاحاديث والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة
كل من يسمعها عالما كان او عاميا ولم يقرر بينهم امام عليه السلام على ذلك بل دل على ان كل من فهمها يجوز ان يعمل بها من دون توقف على شرط آخر من
الملكة وغيرها وفيه ان العمل على ما يفهم فهمه منها للعامي وغيره لا يوجب عدم اشتراط العمل على ما لا يفهمه كل احد بتلك الملكة و
مرادنا ان من يريد افتاء كل ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها ويحتاج الى ذلك لا بد ان يكون له تلك الملكة وهو المجتهد في كل باب
الجواب عما قد يقال انهم كانوا يعملون بالاخبار بدون الفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاج اليها في علاج التعارض فان عدم احتياج الملكة فيهم
للائمة ومن في معناهم الى علاج المعارضة وحصول تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على المعارض او عدم تفطنهم لاحتمال وجوده ولتمكنهم
من السؤال عن امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها واما ما يقال ان عموم تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار يدل على ان العمل بالافراد الخفية
واللوازم الغير البينة التي لا يهتدي اليها الاكثرون ولا يعرفون فرديتها ولزومها الا بعد النظر والاستدلال غير لازم والا لزم
التكليف بما لا يطاق بالنسبة الى غير المتمكنين فهو في غاية السخافة فان ذلك يستلزم عدم تكليف العجمي بمضمون آيات القرآن والاخبار الا
مطلقا فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها بسبب انهم قادرون على التعلم والاخذ ممن يعلم فنقول مثله فيما نحن فيه وايضا فلا ريب في
اختلاف مراتب افهام المكلفين في فهم الافراد الظاهرة ايضا فيكون التكليف بالظواهر والمنطوقات ايضا غير منضبط وهو مناف
للحكمة بل النصوص ايضا قد يختلف حالها فقد يكون لفظ نصا عند مكلف وظاهرا عند آخر وهكذا فالتحقيق ان المكلف به منها
ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء وعدم فهم غيرهم من العامة لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم يتفطنوا
لها ولاحتمال ارادتها ولزوم الفحص عنها فالغافل والجاهل معذوران وان تفطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن ثم ان ما
ذكرنا لا ينافي ما قدمنا في مباحث العموم والخصوص والاطلاق والتقييد من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشايعة والقدر
يجري في الافراد النادرة فان المراد من الافراد النادرة ثمة ما لا يحصل الظن بارادتها وان حصل القطع بفرديتها ومن الافراد
الخفية هنا ما يحصل الظن او القطع بفرديتها وبارادتها بعد التأمل والنظر والفرق بين ظن فردية شيء للكلي وظن ارادة فرد
من الكلي واضح والاول يرجع الى نوع نقص في الكلي ويستلزم التشكيك في حقيقته فان الشك في كون ماء السبيل ماء يوجب
الشك في ان ماهية الماء هل له وسعة يشمل هذا الفرد ام لا ولكن الشك في دخول الفلس المغشوش في بائع قولنا للقائل بع بالنقد

ليس بصريا

لم يتصور فلو فرض الحكم لاجله لا ريب في كونه لغوًا بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد ثم انه يدل على جواز العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير
البينة ايضا قولهم عليهم السلام علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وبمضمونه روايتان صحيحتان رواهما البزنطي عن الرضا وهما مذكورتان في اخر
السرائر ثم ان تحقق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها كما ذكره بعض المحققين يتوقف على امور منها عدم اعوجاج السليقة وقد مر
الاشارة اليه ومنها ان لا يكون جريزا لا يقف في شيء على شيء ولا بليدا لا يتفطن بالدقايق ويميل الى كل ما طرح عليه بل لا بد ان يكون له
ثبات فيما يحكم به يتضح فيه ذلك لا ينافي جواز تبدل الرأي مع تجدد النظر وان يكون خطاطا حاذقا يتنقل مما ورد عليه من المسائل الى
مظانها وماخذها ويعود من تلك المآخذ الى تلك المسائل ومنها ان لا يكون جريا في الفتوى غاية الجرأة ولا مفرطا في الاحتياط فان الاول
يهدم المذهب والدين والثاني لا يهتدي الى سواء الطريق ولا يقضي حاجة المسلمين بل ربما يشوه الدين ويشوش الشرع المبين ومنها
ان لا يكثر من التوجيه والتاويل ولا يعود نفسه بذلك فانه ربما يجعل بذلك الاحتمال البعيد من الظواهر يأنس بذلك فان للانس
بكل طريقة اثرا بينا في اذلال الذهن واضلال الفكر عن الصراط السوي ومن جملة ذلك الانس بطريقة الحكمة والرياضي والنحو وغير ذلك
فان طريقة فهم هذه العلوم مباينة لفهم الفقه فربما رأينا بعضهم يقول في القدح في بعض الادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد منه كذا
فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال وانت خبير بان الفقه اكثره ظني وادلتها ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال وغير ذلك لا ينتظم امر
فقه هؤلاء لتكثيرهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال ومنها ان لا يكون بحاثا يحب البحث وذلك المرض قد يكون طبيعيا كالعقارب
المجبولة على حب اللسع وقد يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى له الاستقامة على الحق وابا الله والملكة منه
همه شله واستغذ بالله من خلفه الا ان يظن امكان ارشاده الى الحق وردعه عن ذلك المنكر ويقرب من ذلك كونه لجوجا عنودا
ونحن رأينا كثيرا من صلحاء العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشيء في بادي النظر غفلة او لاجل شبهة سبقت اليه فلج ويجحد
ويصر بالمطرود ربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت اما من جهة حزم وعجز عن العالة الطبيعية المذكورة الى مقتضى حال المنكر اولا
المنكرة او للحياء والخوف عن خجلة الذكور ومنها ان لا يكون مستبدا بالرأي في حال قصوره بل في خالها الراية فان الجهل جبلة الانسان
والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له **تنبيه** اعلم ان المراد بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد يتوقف على تلك الملكة يمكن ان
يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد كما عرفه شيخنا البهائي ره وقد تقدم وبمعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي
وما يتوهم انه لا يصح على الاول لان الملكة هو نفس الاجتهاد لا شرطه فهو ممنوع بان الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة المترتبة
على جميع شرائط الفقه التي من جملتها الملكة العامة التي يمكن بها رد مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول لا رد جزئيات
الفقه الى كلياته فلا تغفل واما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه فهو امور الاول علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثاني قده
والشيخ احمد المتوج البحراني انه جعل الثلاثة من شرائط اصل الاجتهاد ومن السيد ايضا انه جعل الاولين من الشرائط وضبطهم جعلوا
هذه العلوم من المكملات والحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث الفصل الاخبار والانشاء والخبر من علم المعاني وما يتعلق
بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه منهما مذكور في كتب الاصول غالبا وهو لا ينافي كونهما مما
يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلغية والافصحية من مرجحات الاخبار والادلة فلا ريب في الاحتياج الى العلوم الثلاثة الا
ان مزاولة امثال هذا الزمان الا بملاحظة العلوم الثلاثة والتحقيق ان النص اذا اوجب العلم بكون الكلام عن المعصوم او الظن
المتاخم للعلم كما يظهر من الحظه نهج البلاغة والصحيفة السجادية وساير كلمات امير المؤمنين ع في خطبته واضرابه وكذا اذا اوجب
رجحان نسبته الى الامام بحيث صار معاضدا هو عند المجتهد ولكن ذلك نادر في اخبار الفروع والثاني بعض مسائل الهيئة مثل
ما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تفاوت مطالع البلاد وتباعدها وما يترتب عليه من جواز كون اول الشهر في ارض غيرها هو اوله في بلد
اخر وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرائط ويمكن ان يقال يكفي في ذلك للفقيه

العوائد

العمل على مقتضى حكمهم بثبوت الرؤية والفطر للرؤية وكذلك الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكن له العلم والعمل بالظن فيما
لا يمكن والعمل بما وقف في المضطر لو لم يحصل له الظن والثالث ايضا بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة المرض والمرض المبيح للفطر وامثال
ذلك ولعل ذلك من الشرائط لان شان الفقيه بيان الحكم باعتبار الشرطية لا بيان الطرفين وهما مقبول القول بوجوب التسلط على الفسخ في
النكاح والمرض المبيح للفطر واما حقيقة المرض والمرض فليس معرفتهما شان الفقيه والا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم الصناعة
او اغلبها للاحتياج لطرف الشرطية اليها مثلا يجب على الفقيه ان يحكم بان المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار وان ظهر له الغبن فله
الخيار او يثبت في الامر العلاني الارش واما معرفة العيب والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى والرابع هو بعض مسائل الهندسة مثلا
ما لو باع بشكل العروس مثلا ويظهر الوجه بما تقدم والخامس بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطائين والاربعة المتناسبة
مما يستخرج بواسطتها المجهولات ويظهر وجه عدم الاشتراط بما تقدم فان شان الفقيه فيما لو سئل عنه اذا قال احد لزيد علي عشرة
الا نصف ما لعمرو ولعمرو علي عشرة الا نصف ما لزيد ان يقول اقرار العقلاء على انفسهم جائز ولا يجب عليه تعيين المقدار ثم ان القدر
الواجب من تلك الشرائط المتقدمة هو ما يندفع به الحاجة فلا يجب صرف العمر الكثير في تحصيل المهارة في كل واحد منها فان الفقه
الذي هو ذو المقدمة مع ان الفقه ايضا مقدمة للعمل والعبادة فلا بد من عدم الغفلة وصرف العمر فيما لا يعنيه **قانون**
يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظاهر ان اشتراط الايمان اجماعي او مبني على عدم جواز
الرجوع الى حكام المخالفين مع مخالفة الحكم لنا والا فلو فرض ان مخالفنا ثقة صدوق افتى على وفق اصولنا وطريقتنا بحيث يحصل
الاطمينان بما افتى مع المفتي من اصحابنا في الاستنباط عن اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا معتمد العرف والعامة كانوا يعتمدون عليهم
فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه مع عدم الاعتناء بالحكم لا ينفي عدم التقصير في الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار عنه واما العدالة
فظاهرهم الوفاق على اشتراطه وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق نظير ما كان يقوله الشيخ في اخبار المتحرزين عن
الكذب مع كونهم فاسقين بسائر الجوارح ايضا ويشترط في صحة رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامعا لشرائط الافتاء بالمخالطة المطلعة
على حاله او باخبار جماعة يفيد العلم وقيل او بشهادة العدلين وفيه اشكال وذهب العلامة في النهاية الى كفاية الظن قال لا يشترط في
المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد
والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق
ولا يكفي العامي مشاهدة المفتي متصديا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا اقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والورع فانه قد
يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق
منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال في المدارك بعد نقل كلام العلامة والمحقق كما نقلنا وكلام المحقق هو الاولى في وجه واضح لا يحتاج
الى البيان واحتجاج العلامة بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير
العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم
جوازه ومع فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام نصير الدين في الموافقة لما ذكره المحقق
حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي
يسكنه ودرجتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل التقليد ويقول كيف يعلم عالما وهو
لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة وكذلك العلم بالنحو والتصريف واللغة وفنون الادب انتهى كلامه وتحقيق
المقام على ما استفدناه من الاساتيد في المباحث المتقدمة ان الجاهل والغافل من العوام الذين لا تمييز لهم لا تكليف عليهم الا بما بلغه
طاقتهم وعقولهم انما الكلام في اهل الفطن والذكاء والتمييز منهم وطلبة العلوم المتحيرين بين اجلاء اهل العلم البالغين مرتبة

الاجتهاد في زماننا او في زمان العلماء في مناظراتهم وتحقيق المسائل في نفس الامر ليبتني عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر فيقول الاقوى ان كان بالنظر الى ادى النظر الى اشتراط العلم مع الامكان والاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن دقيق
النظر يعطي كفاية الظن مطلقا للاصل ولزوم الحرج غالبا فان قلت ان الاصل ارتفع باشتغال الذمة بالاخذ من المجتهد وهو لا يرتفع
الا بالعلم قلنا ان اشتغال الذمة بازيد من الاخذ عمن ظن اجتهاده غير معلوم وكذلك الجواب عن الاجماع لو تمسك به بتقريب ان
الاجماع منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا مع العلم بكونه مجتهدا فان الاجماع انما هو على القدر المشترك ومحل ذلك
الا من موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج غالبا ويظهر ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس الامر
ليس بمجتهد لكن كل من دونه من العلماء في ذلك البلد بعضهم يعتقدون اجتهاده وبعضهم يظنون فهؤلاء الظانون اذا تفطنوا
لهذه المسألة امر جواز العمل بالظن في ذلك وعدم الجواز فهل يجب عليهم التفحص من الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا
واما من لم يتفطن للمسألة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال في انه ليس عليه شيء والحاصل انه لا دليل
على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط ومما حققناه يعلم ان المراد بالظن الذي يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن
البادي كما قلنا في الظن بعدم المخصص في مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن
ثم ان الظاهر ان مراد العلامة من الاعتماد على اقبال الناس واجماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه اشتماله على اهل
العلم والفهم والفطانة والا فاجتماع مطلق العوام لا يفيد الظن بشيء الا ان يكون ذلك على سبيل الاستمرار الكاشف
عن استحقاق الرجوع اليه بحكم العادة بان يداومهم اذا وصل اليهم خلاف ما فهموه بمرور الايام المتطاولة ثم ان الكلام مع اتحاد
المفتي واما مع التعدد فان تساووا في العلم والورع واتفقوا في الفتوى فلا اشكال انه يتخير في تقليدهم وربما يقال اذا اتفقوا
ولكن تفاوتوا في العلم والورع يتقدم الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه مما يأتي بطريق الاولى وان اختلفوا في الفتوى
فان تساووا في العلم والورع فهو مخير في تقليد ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم واورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر
بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى وارجح واتباعه اولى واحق وانه بمنزلة الامارتين للمجتهد واختلف فيه العامة
الاجتهاد فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثر منهم سووا بين الافضل وغيره لاشتراك الجميع في الفتوى والعدالة المصححين للتقليد لان المفضولين
من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير اقول ان ثبت الاجماع على مختار الاصحاب فهو والا فلهم باثباته في امثال هذه المسائل والا
فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل وتشبيهه بامارتي المجتهد قياس مع الفارق وفي كلام المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد منع
تقديم الافضل في المحاكمة والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل المقلد بظن مجتهده انما هو لاجل انه يحصل الظن بحكم الله الواقعي فالمجتهدان
المختلفان امارتان على ذلك الحكم كامارتي المجتهد عليه ففيه انه لا يتم على الاطلاق فان مقلد الكائن في بلد مجتهدان احدهما اعلم من
الاخر وهما مختلفان في الفتوى وفرض في عصره وجود مجتهدين اخرين في بلاد اخر فكيف يحصل له الظن بان قول اعلم المجتهدين الذين في بلده
هو حكم الله الواقعي دون من هو ادون منه مع احتمال ان يكون بعض المجتهدين الذين في البلاد الاخر مخالفا لذلك الاعلم وموافقا للادون
مع كونه مساويا للاعلم في العلم او اعلم منه وان سلمنا تقوى الظن بالغير باصل العدم لكون الزيادة من الحوادث ولكن اذا علم وجود الاعلم من ذلك
الاعلم واحتمل موافقته لذلك الادون فلا مناص فيه عما ذكرنا فيرجع مآل دعوى الرجحان وادعاء حصول الظن بقول الاعلم الى افادة
الظن بعد هذا الحال وهذا الشرط يعني ان نفرض انحصار المجتهد في هذين الموجودين في بلده فيكون العمل على قول الاعلم اقرب وارجح الى نفس
مراد المعنى حصول الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط على الاطلاق الذي هو مقصود الناظرين في هذه المسائل بل ولا يمكن تحقق ذلك مع
ملاحظة فتاوى الاموات ايضا فانه قد يحصل الظن بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الحي الذي هو ادون من الميت من المجتهد الميت دون
قول ذلك الميت لجوازه من القول فان قلت ان فتوى الميت خرج بالدليل على عدم جواز العمل بقوله قلت الدليل العقلي اعني

بالعلم

باب العلم الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف ضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التخصيص الا ان يدعى ان تلك بما بدت عن لزوم
القياس والاستحسان ويجيء تمام الكلام وعلى هذا فلا بد ان يؤتى بالتخيير بين الاعلم وغيره في ان يكون حكم الله الواقعي حسب ظنينا لاحدهما بل
المجتهدين الموجودين في العالم بل المتيقن انهم لو جوزنا العمل بقولهم فاذا تردد الحكم الواقعي بين هؤلاء فمقتضى الدليل التخيير وان اراد
ان في ذلك حكم آخر يتوجب مناب الحكم الواقعي يجوز العمل بالظن وان لم يحصل الظن بالحكم الواقعي كالغيبة الناشئة عن الحق فلا دليل على
وجوب ترجيح الاعلم فان الذي يثبت من الدليل انه اذا لم يمكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعي يجوز العمل بظن من يمكن له استنباط الحكم من هذه
الادلة واما ان هذا الشخص هل هو كاشف عن الواقع ام لا فلا يحتاج اليه على هذا الفرض فلا دليل على اعتبار الاقوى بل لا
معنى لاعتبار الاقوى والاقرب والارجح لان قولنا حكم الله الظاهري هو ما كان ارجح لا بد له من متعلق ومن بيان انه ارجح في اي شيء فان
قلت المراد ما كان ارجح والظاهر انه هو حكم الله الظاهري فهو دور وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله في الواقع هنا
فهو الظن بحكم الله الواقعي والمفروض عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية هي حاكية عن حكم الله الواقعي والترجيح الحاصل فيها والاظهرية
المتعلقة بها انما هو بالنسبة الى ما هو المراد في الواقع فلا يصح فرض احتمال ارادة حكم الله الظاهري غير كونه ظاهرا انه حكم الله الواقعي
لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا سابقا انه لا اصل لهذا الا
فلا تعبد واشتغال الذمة ايضا لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون والاصل عدم لزوم الزيادة فلو كان ثم تفصيل
بانه اذا انحصر المجتهد في العالم في الاعلم وغير الاعلم ولم يكن هناك من هو اعلم ايضا فهنا يرجح اقوى الامارتين القائمتين على الحكم الواقعي
على الآخر لكان له وجه لكنه فرض نادر لا تحقق له في امثال زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرناه في المقلد في المجتهد ايضا بالنسبة الى امارات الفقه لو
لزوم عمله على اقوى الامارتين انما هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى الواقع والظن بحكم الله النفس الامري وهو لا يتم الا اذا كان مقيدا
بشرط وحال فلو فرض ان مجتهدا لم يقتدر على تحصيل الاسباب وكتب الاخبار وتحصيل اقوال الفقهاء وانحصر تكليفه في الاجتهاد
فيما عنده من الاسباب مع فرض علمه بوجود شيء آخر من الاستناد لكنه لا يتمكن منه واحتمال مدخليته العظيم في مطلبه احتمالا ظاهرا فتحصيل
الظن الراجح انما هو يشترط هذه الاسباب وفي هذا الحال لا شرط وهو ليس معنى تحصيل الظن بالحكم الواقعي نعم المجتهد الذي جمع الاسباب
واستفرغ وسعه في التحصيل وبقي وجود ما يحتمل ان يعارض دليل مختاره ويترجح عليه باصل العدم يمكن تحصيل الظن بالحكم الواقعي و
القول بان الاصل عدم مخالفة ما وجد في الاسباب في العالم وهو لا يتمكن منه لما عنده من الاسباب غلط فاحش لان الاصل لا يبقى
بالنسبة الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى فالقول بوجوب تقليد قول الاعلم للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى الاجماع في امثال هذه
المسائل مع انها غير ظاهرة منهم وغير واضحة في نفسها يظهر بطلانها من استنادهم في دعويهم هذه الى انه اقرب واكد وارجح وايضا لا
يلائم الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات المطلب وبين الاستناد الى انه اقرب وارجح فان الاستناد الى الثاني وهو كونه اقرب
واكد استناد الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول استناد الى التعبد والدليل العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد وقد مر نظيره في الكتاب في
حجية خبر الواحد والحاصل ان المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن عند فقد العلم بالحكم النفس الامري فهو تابع لحصول الظن
لا يتم من اي جهة كان وان كان بتقليد الميت ولا معنى لحصول الظن بشرط حال ووقت وان كان المعيار هو الاجماع وغيره من الادلة الشرعية
فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم ايضا لم يثبت الا في الاعلم الذي لم يعلم مخالفته لاعلم آخر او علم مخالفته
لدليل الظاهر من دعوى الاجماع هو الاعلم على الاطلاق لا اعلم بلد المقلد هذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الآخر وان اختلفا وكان
احدهما اورع والآخر اعلم فقيل يقدم الاعلم لان الورع المعتبر العدالة يكفي في جنبها الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة التي في الاورع وذلك
بخروجه من التقصير ولكن زيادة العلم في الآخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل يقدم الاورع ويمكن الاستدلال له بان زيادة الورع
يوجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع ازيد مما هو دون الورع وان كان الامتثال يحصل بما لا يوجب العسر والحرج وذلك قد يوجب ادراك

[illegible]

لمعين

بعض والابد ذكر الاعلم لكون استفراغ وسعه اقل منه ويظهر التحقيق هنا مما حققناه آنفا **قانون** اختلفوا في جواز بناء المجتهد في
الفتوى على الاجتهاد السابق على اقوال ثالثها العدم الا اذا تذكر دليل المسألة وماخذها فاذا نسيها وجب عليه التكرار فان وافق الاول
فهو والا فيجب عليه العمل على الاخر وقيل ان مضى زمان وتغير حال المجتهد بزيادة قوته واطلاعه على الادلة فيجب التكرار والا فلا للاول
الاستصحاب واصالة عدم الوجوب وللثاني احتمال تغير الراي بالنظر فلا يبقى الظن وللثالث كون المسألة مربوطة بدليلها حاصل بخلاف ما
لو لم يذكره ويظهر دليل التفصيل الاخير مما ذكر والحق هو الاول لما ذكر وللزوم العسر والحرج ومجرد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن كما لا
يخفى نعم لو عرض له بسبب الموانع وتغير الاحوال وتفاوت الاوقات وتبدل رايه في بعض المسائل الاصولية شك في المسألة بحيث زال الظن ولم
يحصل الاستصحاب ايضا وتساوى الطرفان فيجب عليه تكرار النظر ثم من تجدد له سبب التكرار هل يجب ان يعلم مقلده بذلك ليرجع عن قوله الاول
الاظهر عدم الوجوب وما يتوهم من ان المستفتي يبقى عمله بلا دليل ولا موجب فيجب دفعه مدفوع بان ظن بقاء الموجب بالاستصحاب كاف له
والاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى في مباحث الاخبار ونزيد لك هنا ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله
حكم مسألة سواء كان بعنوان العموم كما لو قال الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة او الخصوص كقوله هذا القدح من الماء ينجس بملاقاة قطرة
من البول وفي معناه قوله هذا الثوب نجس فان كان انشاء باللفظ فالحكم هو الزام خاص او اطلاق خاص في واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه
الخصومة بين العباد مطابقا لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة وغيرها مما يندرج تحت كلي فالفتوى هو ان كل ما كان مثل هذه الواقعة الجزئية
فحكمه كذا وهذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضاء والانفاذ والالزام لذلك الحكم العام في هذه الواقعة الخاصة بعنوان
انه انشاء من قبل الحاكم لا الاخبار عن الله تعالى فيها والظاهر ان انشاء الحكم من الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت كذا او انفذت كذا
يحصل بقوله لمن يحكم له بما انت حقك كذا وهذا لك او يقول للمراة تزوجي بفلان وكذلك زوجتها بنفسه لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم
عدم التعدية عن الواقعة المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة
الخاصة الى ما يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره وقد يشتبه الامر بين الفتوى والحكم كما اشرنا اليه في مبحث نص المعصوم من حكاية
هند وهبة ابي سفيان ثم ان رفع الخصومة اما ان يكون بعد التداعي والترافع من الخصمين بالفعل او من احدهما مع غيبة الاخر او صغره او نحو
ذلك كله واما ان يكون قبل ذلك اذا كان خصومة متصورة بالقوة ويكون من شان الواقعة حصول الخصومة فيها فمثال الاول ان يدعي احد
مالا على احد حاضرا او غائبا او صغير ويرفع امره الى الحاكم ويحكم بها ومثال الثاني ان يعقد الحاكم باكرة بالغة رشيدة بعقد موجود والدها
ونفقده هو حينئذ لاحد او باذن لاحد في اجراء الصيغة فانه لم يكن هنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومن امثلته نكاح احد المرتضعين بعشر رضعات
للاخر بنفسه او بترخيصه لها مع عدم تفطن احدهما للمسألة والاشكال فيها بل وعدم علمهما بحصول الرضاع اصلا مثل ان يدعي والد
المرتضعين الجاهلين بالحال عن جهات تزويجهما بعدما علم الوالدان به ويثبت عند الحاكم ايضا وخصه بالتزويج ولم يعلمهما الحال لا
فانه لا ريب ان هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او لاحدهما بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الظاهر
من تقييد الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك غاية لزوم فصل الحاكم لذلك فيخرج كثير من الامثلة منه ولذلك اشتبه حكاية هند ايضا
بينهما هو المقصد وعلى ما ذكرنا فالفرق بين اعطاء زكوة مال التجارة للفقير بتقليد مجتهد او اخذ المجتهد تلك الزكوة واعطائها للفقير ثم
مطالبته فيها او سقط حق المال المختلف في المسألة اصلا ولا المجتهد لان ذلك قد يصير موردا للنزاع بين الفقير وصاحب المال ثم مشكل
اللهم الا ان يقال المراد بالاخذ هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة المتصورة فصلا او صلح ذلك بين ان يقبل الشهيد بذلك الحكم في القواعد
وكذلك القول بان المجتهد اذا اوقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن للغير في تزويجها فهو لازم لا يجوز نقضه بخلاف ما اذا اوقعها غيره
فان الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق مشكل اذ المسلم ان ما هو حكم لا يصدر الا عن مجتهد ولا يثمر الا اذا صدر عنه لا
ان كلما صدر عن المجتهد فيما يتضمن خصومة بالقوة فهو حكم والحاصل ان الصادر عن المجتهد من شان طبيعة الحكم لا من حيث انه ماهيته ثم اذا

لا نقصد

كان مقصود المجتهد قطع الخصومة المنصوبة فكما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك وحكمت لك بهذا يجوز ان
يقطعها باجراء الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة والاشكال في صورة الاذن المعتبر اظهر فانه يصير من باب حكمه
هنالك بجبر ابي بنتا واما توهم عدم جواز التزويج فيما نحن فيه الا من المجتهد او باذنه فهو مما لم يذهب اليه احد ثم اعلم انه يرد على تعريف الحكم
ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود مما يختص بحقوق الله كشرب الخمر والزنا سيما اذا لم يدع على الزاني والشارب احد حتى يقع الخصومة فيهما
وقد صرحوا بكون ذلك حكما ينادي به قولهم في مسئلة جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس
وكذا استدلالهم للجواز بعموم قوله والسارق والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني والتمسك بعدم القول بالفصل وغير ذلك كذلك
يرد عليه الحكم بثبوت الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ريب انه متعلق بالمعاد لا بالمعاش فالتقييد بالمتعلق بالمعاش يخرجه عن الحد كذلك
تقييد الحد برفع الخصومة لانتفائه فيه غالبا ومما يدل على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية قول الحاكم بانه يوم فطر ولهذا
في شرح ودروس في المدارك استثنائه عن العموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولانه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى
حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان ادلتهم التي اقاموها على عدم جواز نقض الحكم كما سيجيئ بيانه يشملها وبالنسبة الى
هذه الاقسام سيما الاجماع انه من الادلة الشرعية ولا بد ان يعلم حال مورده في الشرع وان اي هذه المقامات وقع الاجماع عليه ويمكن توجيه
المقام لادخال مثل الحكم بيوم الفطر بان يراد بامر المعاش ما هو من موضوعات حكمه فيرجع الى انه هل يتحقق الرؤية ام لا وهل تم عدة الشهر
ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع النزاع ويتضمن ان الشارع حكم بان يحكم الحاكم
ان هذا اليوم يوم الفطر ومن فروع كونه من الحكم ثبوت حلول الاجال فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو باع احد بالبيع المشروط فيه الخيار الى
الشهر الهلالي الذي يترتب عليه اللزوم بانتفاء الشرط في اول الشهر ثم وقع النزاع بينهما في ان اليوم الخاص هل انه اول الشهر ام لا فيكفي في ذلك
حكم الحاكم بانه اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى حكمه باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكمه باللزوم
او عدمه حكم اخر ولادخال الحد الشرعي في ارادة ثبوت الموجب وعدمه والخصومة في ذلك متصورة ايضا بين العباد في التصديق والتكذيب و
الموافقة والمخالفة فالمناص في تعميم الحكم للمذكورات هو ضم قصد الحاكم بحكمه رفع ما عسى ان يتصور من المخالفة والخصومة ايضا وان لم يكن
بالفعل هناك خصومة فيدخل كثير مما خرج منه ويخرج ما يتوهم دخوله فيه وقد يحصل الحكم المجتهد اعتباران من احدهما فتوى ومن الاخر حكم
كما لو حكم بصحة حج النائب في ادراك اضطراري المشعر فهو من حيث انه مثبت لاستحقاق الاجرة حكم ومن حيث انه اخبار عن الصحة فتوى
وعلى ما مر فيدخل في الحكم حكم المجتهد بكون الجلد مذكى اذا اشتبه الامر وحكمه بكون اللحم مذكى اذا وقع الاشكال فيه وحكمه بان هذا الاناء
من الانائين المشتبهين هو ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد هذا القدح نجس لمن يقلده [illegible] اذا راى كلاهما
انه وقع فيه قطرة من الخمر فاذا عدل المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر وقلد من راى طهارتها فيجوز استعماله وبين ما
حكم بان الاناء الذي وقع فيه البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال بعده كما سيجيئ بيان ذلك ومما يشكل به الامر
اذا قلنا بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر او هذا الجلد مذكى او هذا اللحم مذكى حكم لزوم متابعة مجتهد اخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم
بناء على ما مر وما سيجيئ من ان الحكم لا ينقض وان معنى عدم النقض لزوم الحكم بترتب الاثار عليه كما سيجيئ بيان ذلك وفي ذلك مما يوهن القول
بكون امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا ويمكن دفعه بالتزام ذلك في المحكوم عليهم بالنسبة اليهم فان الحكم امر اضافي
ثم الحكم اما يتحقق باختيار احد الاقوال في المسئلة المختلف فيها واجرائه في القضية الشخصية كمسئلة المرتضعين والباكرة ونحوها
ولو كان بدون منازعة ومخاصمة بالفعل واما باجراء الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية الشخصية المتنازع فيها بسبب ادعاء كل منهما
الاستحقاق في شئ مما بايديهم كتملك المدعي ما في يد المدعى عليه بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو المختص بالحاكم في طريق دفع الدعوى
مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة واليمين كالخلع والعتق ويجب على الحاكمين العمل بمقتضاه في جميع

هذا

هذا حال الحكم والاحكام وانفاذ الامر وامضائه واما حال الافتاء والتقليد فاما التقليد في العبادات فواضح لانه عمل بقول المفتي في
المسئلة وكذا في العمل والجمهور ونحوهما في المطاعم والمشارب والافعال والاعمال المتبدئة غير العقود والايقاعات واما العقود والايقاعات فاما ان يحصل
بين الاثنين غالبا فلها جنبتان احديهما الجواز وعدم الجواز والثانية الصحة والبطلان فاما الاولى فيتبع المقلد رأي مجتهده فيه واما
الثانية فهو ايضا ظاهر مع عدم التراضي وبناؤهما على ما يتبع مجتهدهما في الاصل وفي الاستمرار ولما كان قد يحصل فيه النزاع من جهة المنع عن ترتب
الآثار فيحتاج الى الترافع ودفع النزاع ثم ان النزاع بين طرفي العقود والمعاملات اما ان يكون من محض مخالفة الطبع او من جهة مخالفة
الطرفين في حكم الشرع بان يكونا مجتهدين مختلفين او مقلدين لمجتهدين مختلفين فلنمثل هناك مثلا ليتضح الامر وهو مثال عقد
الباكرة البالغة الرشيدة مع وجود الاب والجد بدون اذنهما فصوره اربع الاولى ان يكونا مقلدين لمجتهد يرى ان الخيار لها الثانية الصورة بحالها
مع كون رأيه ان الخيار للولي ولا اشكال في الجواز والصحة في الصورتين الثالثة ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما
بحسب الطبع والهوى ولا ريب ايضا في صحة ما وافق رأي المجتهد وبطلان ما خالفه كما لا ريب في جوازه الرابعة ان يكون احدهما مقلدا
لمجتهد والاخر مقلدا لمجتهد اخر مخالف له او يكونان مجتهدين مخالفين في الرأي او قلنا بعدم اشتراط المذكورة في المجتهد كما هو الظ
وح فاما ان يتنازعا قبل العقد او بعد عقد كل منهما لرجل على حدة او بعد عقد احدهما وفي كل من الصور يحتاج الى المرافعة الى المجتهد
فان كان النزاع قبل العقد فان وافق رأي الحاكم لاحدهما يحكم له وان كان رأيه التخيير في العمل او فرض قول امر في هذه المسئلة او في مسئلة اخرى
فالتعيين بيد الحاكم ايضا لمرجح وان تنازعا بعد عقد كل منهما فان ترتبا فالحكم لما وافق رأي الحاكم ان كان رأيه التعيين والحكم للمتقدم
ان كان رأيه التخيير وان تقارنا زمانا فيظهر حكمه مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور اخرى متصورة هنا مثل ما لو لم يكونا مجتهدين ولا
لا مقلدين او كان احدهما مجتهدا او مقلدا والاخر جاهلا او غافلا او يحتمل تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز
نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده ولا من غيره اذا خالفه ما لم يخالف قاطعا بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه
يؤدي الى جواز نقض النقض من مجتهد اخر فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع عليه وربما يدل عليه الاستصحاب
ونفي العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى فكلامهم في ذلك غير محرر فان ارادوا لجواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فله وجه في
الجملة كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى ان يدعي مطالبة على فتوى مجتهد الاخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى بحكمه اذا
خالفه رأيه في المسئلة وكذا اذا كان الاجتهاد في سند كروجه التقليد بقولنا في الجملة وان ارادوا لجواز نقض الفتوى بالفتوى فهو مشكل
والذي نقطع بانهم ارادوه من جواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتي اما من المستفتي فاذا لم يعمل بعد بالفتوى لانه
انما انعقد الاجماع على عدم جواز العدول بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من رأسه او عدم استحقاق المجتهد للتقليد واما قبل العمل فيجوز
العدول وان اعتقد بالحكم بتقليده مجتهده وكذا بعد العمل في واقعة اخرى اذا تغير رأي مجتهده او تبدل مجتهده بمجتهد اخر يخالفه
واما المفتين فلجواز عمل كل مجتهد على ما رآه وان كان مخالفا للاخر وهذا هو ظاهر الشهيد في قواعده فانه قال في القواعد بعد العبارة التي نقلناها عنه
في مبحث الاخبار وبالجملة فالفتوى ليس فيها منع للغير عن مخالفته مقتضيها على المفتين ولا من المستفتين اما من المفتين فظاهر واما من
المستفتين فلان المستفتي له ان يستفتي اخر الى اخر ما ذكره واما جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها من رأس او تغييرها من الحال
مطلقا ففيه غموض واشكال وتوضيحه ان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرأ عليه مزيل بحكم وضعي ومنها ما لا يستلزم
فالاول مثل الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر وامثال ذلك
من حلية المطاعم وحرمتها مما اختلف فيه وتبين ذلك انه فرض انه يقول احد بجواز عقد الباكرة باذنها وفرضنا غيبة ابيها وعقدناها
بذلك الفتوى ثم تغير رأي المجتهد قبل حضور ابيها وقبل تحقق المخاصمة والمرافعة بينهما فالبناء على هذا الفتوى في اجراء العقد عليها
مما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار اما دائما او الى امد كالمنقطع وقطع الاستمرار فيه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك

مثل الطلاق

مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة او هبتها وحصول الرضاع اللاحق او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع قبل
العقد ولم يثبت في ابتداء الامر وضمير ان تجدد الراي من القواطع وكذلك الحكم بجواز نكاح المرتضعين بعشر رضعات عند من لا يراه محرما وكذلك بيع العنب
لمن يعلم انه يجعله خمرا او بيع ادوات ما يؤكل لحمه او ما لا يؤكل لحمه في ضمن عذرة الانسان وغيرهما مما لا يحصى وكما ان مقتضى الحكم رفع النزاع ومقتضى
نصب الحاكم عدم جواز مخالفته في الحكم لئلا يناقض الغرض المقصود منه فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتي ونصب المفتي لارشاد المستفتين ان يبنوا
امر دينهم وشرايعهم في معاشهم ومعادهم على قوله فالشارع الذي جوز رجوع المستفتي الى المفتي في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه
رخصه ان يبني امر معاشه في معاملاته على فتوى مفتيه في امر المعاش بعضه مما هو من الامور الدائمة فاليوم الذي يحصل الرخصة في المستفتي
في ايجاد ذلك الامر الذي هو من الامور الدائمة فقد حصل الرخصة لادامته وكما ان مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه ينافي النظام وعدم وجوب
الاستقرار وكذلك مخالفة المفتي في هذا القسم من الفتوى ولا يضر تجدد رجحان الحرمة في نظر المقلد من جهة تغير راي مجتهده حتى يستبعد
جواز النقض مع رجحان الحرمة كما لا يضر ذلك في صورة الحكم مع تغير الراي وكذلك الكلام في المجتهد اذا تغير رايه وكان هو صاحب المعاملة
والنكاح ولا يستبعد في ذلك فيه كما لا يستبعد لو طرء عليه حكم حاكم اخر كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي
للنجس فليس حكما بشيء يوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى وكذلك الحكم بجواز الاستعمال لا يستلزم الدوام
وان استعمله فبعد تجدد الراي يحكم بغسل ما لاقاه ووجوب الاجتناب عنه بل هو كذلك اذا افتى بنجاسة قدح خاص ووقع فيه النجاسة قطعا
كما اشرنا اليه سابقا ايضا اذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام القدح باقيا فيجوز القول بعدم الوجوب مع تجدد الراي في
كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب الاجتناب او عدمه لا يستلزم الدوام لكن حكم الزوجية اذا حصلت
بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذ العلة الموجدة في الثانية هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف الاولى بل الثاني نقول ان هذا ليس
من مسئلة نقض الفتوى وعدمه بل هو من النزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى وهو يختلف باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى
فانه يجوز نقضه ومخالفته مطلقا بلا اختلاف في الموارد وان شئت اجراء هذا الكلام في العقود فافرض المثال فيما افتى المجتهد بجواز النكاح
ثم تجدد رايه قبل التزويج فان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الراي في نجاسة القليل وعدمها قبل الاستعمال ايضا وهذا
بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا عرفت هذا علمت انه لا يتم تفريع حرمة المنكوحة بلا ولي ونحوه اذا كان يجوز المجتهد اذا
تغير راي مجتهده ان لم يلحقه حكم حاكم او لم يباشر عقدها الحاكم بنفسه او بمن خصصه على انه متابعة للفتوى ويجوز نقضه وفسخه اذا تجدد
راي المجتهد او مات وجاء مجتهد اخر بخلافه بخلاف ما اذا اوقع العقد بفعل الحاكم او برخصته الخاصة وكذلك عقد العامي فقد يقال بالحاقه
اذا اوقع بتقليد مجتهد يرى ذلك بل قال بعضهم انه يحرم عليه مع لحوق حكم الحاكم ايضا وكذلك في المجتهد الذي نكح امرأة بالخلاف عنده
لنفسه ثم تغير رايه وراها حراما فالو يحرم عليه لان المجتهد حكم حاكم وبعضهم حرم مع لحوق حكم الحاكم ايضا ووجه عدم التمامية
منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مطلقا كما اشرنا اليه المسلم انما هو قبل العمل كما يظهر من استدلال الشهيد المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل
العمل اجماعا كما سيجيء في القانون الاتي وكذلك يتحقق به ترك العمل على مقتضى الفتوى الاولى فيما يتجدد بعد ذلك من الموارد الواردة
عليه فعدم لحوق النقض بالحكم انما هو لعدم التحقق في الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم انما هو في شخص واحد لا يتجاوز الى مورد اخر
بخلاف الفتوى فكل حكم مشتمل على الفتوى فهو يستعمل وينتقض من حيث الفتوى في مادة اخرى ولا يستعمل من حيث الحكم ولا ينتقض ويدل
على عدم جواز النقض في الفتوى بالمعنى المذكور انه الاستصحاب ولزوم العسر والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر الفروج
والاموال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق ان الراي لم يتجدد في المسئلة في الصورة المفروضة فان الراي انما هو جواز التزويج وعدم جواز
الاجواز فسخ التزويج الحاصل على نهج المشروع المكان بيح وعدمه وترتب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل و
الحاصل ان جواز نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات بعد وقوعهما مطلقا مشكل ولم يظهر عليه دليل وما يظهر من دعوى

الاتفاق

الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير رأي المجتهد في المعاملة التي اوقعها اولاً وبنى عليها نفسها وحرمتها فهو وهم مع ان ادعوا الاجماع على المسائل
التي لم يثبت دليلها في زمان الائمة بعيدة لا يعبأ بها ولو فرض ان نقول انه امكان نرو قلنا بانه اجماع منقول وهو لا يبقى بما ذكرناها من
الادلة ولو سلمناه فانما نسلم في مورده وهو ما لو تغير رأي المجتهد وكان الواقعة مختصة به ويجيء كلام المحقق الاردبيلي في عدم جواز
نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا بنقضها فلابد ان نقول ببطلان المهر المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق
وجواز الرجوع الى ما انفقه وغير ذلك اذ المذكورات من توابع العقد الصحيح والمفروض انتفاؤه ولو قلنا بصحته الى حين ونقضه من حين
التغير وان المراد جواز العمل بالرأي الثاني من حين التغير لا ابطال العمل بالرأي الاول من رأس فمع انه لابد ان ينفسخ حينئذ بل العقد بتغير رأيه
حقيقة في هذه المادة الخاصة كما اشرنا سابقا لانه ليس حكما بصحة العقد مثلا بل الحكم بحله بل هو بحجية الاستدامة بعد الحكم بحله
المستلزم لحل الاستدامة منه فلابد من القول بلزوم الاطلاق والتزام توابع العقد الصحيح اذ ذلك الانفساخ من باب الارتداد لا من
باب ثبوت الرضاع السابق ولم يقل به احد وبالجملة مدار الكل من زمان غيبة الامام الى الآن على تقليد المجتهدين بل الغالب
في الخلايق انهم لا يجتهدون ولا يقلدون من هب هؤلاء فاسد ولكن امر المقلدين في البلاد البعيدة الذين لا مناص لهم من التقليد
وادرج مرجعهم في ذلك انما هو العمل بفتوى مجتهديهم في العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات اكثرها خلافية وهذا الاشكال
يجري في كلها فلابد لكل مقلد ان يجري بيعه واجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه في حضور المجتهد او بمباشرته او بمراجعته لو سلمنا
ان يحضر ذلك بتحقق الحكم وان لم يحصل القضاء بالفعل والا فليستعد لفسخ معاملاته وتبدلها لانه يموت مثلا
او مجتهده او يتبدل باخر ثم بعد الفسخ بسبب تغير الرأي او التجدد لتصحيحه ثانيا برأي آخر وهكذا فيستلزم التسلسل وعدم
الاستقرار ولا اقل من موت مجتهده مع قول اكثر العلماء بل كلهم على ما ادعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الميت وان الناس
اما مجتهد واما مقلد فلابد ان يعرض جميع معاملاته التي فعل وكل ما في يده مما حصل له بمعاملة على مجتهد آخر لينقضه او ليمضيه
والحاصل ان كلما دل على جواز العمل برأي المجتهد ولزوم العسر والحرج وغيرها يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه العقود والمعاملات
ومما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امرأة وقع طلاقها على خلاف ما يراه مثل ما اختلف العلماء في بعض احكام الطلاق وعلى القول بـ خصوصا
عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلان ذلك برجوع المرأة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد
يرى ذلك اذا لم يحصل تخاصم ومرافعة ولابد ان يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الاطلاق والالزام او يأذن فيه بالخصوص
كذلك او بمضيه بعد الوقوع لو سلمنا كفايتهما مطلقا في صيرورتهما حكما واما على ما حققناه من عدم جواز نقض الفتوى ايضا فالفرع
جواز امضاء احكامها وان خالف رأيه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحة مثل هذا الطلاق امضاؤه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوزه ومعنى
امضاء الحكم ترتب آثاره عليه ومن آثاره جواز نكاح هذه المطلقة لغيره وكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن
الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل تحقق المرافعة فكذا لا يجوز ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رأيه
لان ذلك من آثار الطلاق فامضاؤه وابقاؤه معناه حكمه بترتب آثاره عليه وجواز عقدها ثانيا من آثاره وذلك نظير الحكم بين
المتخاصمين فكما ان مقتضى عدم جواز نقضه لمجتهد آخر هو لزوم ترتب ثمرته عليه وان خالف رأيه فيحل لذلك المجتهد الاكل من المال الذي
انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف له في الرأي بل لو ادعى عليه احد بعد ذلك في هذا المال ولم يقم البينة فيحكم بكون المال
له وهكذا اثبات الميراث فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك في عصر المجتهد الثاني عسر عظيم فان قيل يمكن
الصبر وادعاء المرأة خلوها عن المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال قلنا لا يتم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل علم
المعرفة بخصوصية الطلاق كاف لحمله على الصحيح قلنا ذلك باطل اذ الصحيح اذا كان مختلفا فيه فحمله على الصحيح عند الفاعل لا
عند هذا المجتهد ومع ما ذكرنا يندفع ما عسى ان يورد على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة في كل ما كان من هذا

القبيل

الصبيان بعقود العقود والايقاعات المستفيضة للآثار التي عليها بناء معاش الخلق فترى المسلمين في كل عصر ومصر لا يزالون مشتغلين بها وهم في البيوع والاشربة
والقرض والنكاح والطلاق وسلوك علمائهم سيرهم الاعلى الحمل على ترتب الآثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير طبق ما يصحح عند
ذلك العالم والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب الافعال محتملا لوجوه كثيرة بعضها باطلة عند الكل وبعضها صحيحة
عند الكل وبعضها مما اختلف فيه ففي الغالب يحصل مخالفة احتمال ما وقع من المعاملة لما هو رأي هذا الذي يحملها على الصحة ومع ذلك
لا يلتفتون اليه فترى العلماء يجرون احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص عن حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان
احتمال كون الزوجية باطلة عند ذلك الذي يحمل احتمال نادر ولا يلتفت اليه فانه يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت وحدها بلا اذن ابيها او
مع اصغر معه بعشر رضعات مع ان ذلك العالم لا يجوزهما او النكاح على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذلك البيوع وسائر المعاملات
فان الخلاف في العقود والايقاعات في المذاهب في غاية الكثرة ومع ذلك بناء العلماء والعوام على ترتب آثار افعال الناس من دون
تفحص عن ذلك فان قلت اخبرنا بان مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحة هو الصحة عند الفاعل
لا عند الحامل والصحيح عند الفاعل كيف ينفع في ترتب الآثار عند الحامل فعدم الفحص عن ذلك انما يترتب على ان تلك الاسباب من العقود
والايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليها مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل الا ان ذلك مبني على قاعدة
اخرى هو الحاق النادر بالغالب بادعاء ان الغالب في تلك الاسباب من العقود والايقاعات وقوعها على وجه الصحة عند الكل فان ذلك مما لا يخفى
على المطلع بالفقه والكتب الحاصلة وسيما كل واحد من ابواب الفقه مستغرقة بالمخالفات الكثيرة في ابوابها ففي الطلاق مثلا
خلافات كثيرة من جهة الالفاظ والصيغة ومن جهة الاحكام والشرائط في كل واحد من اقسامه وانه هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا
فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل ام لا وهل وقع عند رجلين عدلين يسمعان بمجرد صيغة الطلاق او كان احد العدلين هو وكيل
الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل او الزوج او الوكيل فان في العدالة والكاشف عنها اختلافا معروفا وهل
وقع الطلاق في حضور العدلين مع معرفتهما للزوجين ام لا وهل وقع الطلاق في حال الحيض وغيره او في الغيبة او الحضور وان كان في حال
الحمل وهل كان في المرة الاولى والثانية وفي كل ذلك اختلافات وان كان خلعيا فهل تحقق الشروط فيه من الكراهة على النهج المعتبر
وعلى الوجه الذي يعتبر عند الحامل او الفاعل لوقوع الخلاف في حد الكراهة وفي صحة الطلاق بعوض من دون الكراهة وغير ذلك مما
لا يحصى وكذلك الكلام في النكاح والبيع والقرض مما يطول الكلام بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل تلك الابواب
والمسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدون احدهما وعلى الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة والجهالة او مع التقصير في المسائل
وهل يترتب الآثار على القسم الثالث بقسميه او باحد القسمين منه دون الآخر وهكذا وبالجملة تغير الرأي في اصل المعاملة وتبدل
المجتهد انما يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على الرأي الثاني لا ابطال ما يترتب على الرأي الاول او
قول المجتهد الاول ولو حصل بها اخذ الانتفاع او التصرف مثل ان جعل المبيع مهر الزوجة وانتقل من الزوجة الى وارثها او بلغ الوارث
بغيره وهكذا ولا ريب ان كل ذلك عسر وحرج عظيم ينفيه العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني اخترع هذا الرأي وقال هذا
ابداع رأي لا تجدد رأي او تغيره يعني ان الحكم لزوم ابطال آثار الرأي الاول فكلامنا مع ذلك المجتهد وبيان حدوده عند الله هو اقامة
البرهان وهو خارج عن موضوع المسألة نعم اذا ظهر بطلان الرأي السابق من رأسه فهو كلام آخر غير تغير الرأي فان من تغير رأيه في
الاجتهادات لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك بما يعود الى الرأي السابق ايضا وسيجيء الكلام فيه وبالجملة الكلام في العقود
كالكلام في العبادات فلو تجدد رأيه في وجوب قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها في الركعة الثانية فيجب عليه قراءتها في الثانية وكذا — لو تغير رأيه
رأي مجتهده وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الرأي في الركعة الثانية ويقع الاشكال فيما لو حصل في بيت المسجد من آجر معمول من الطين
النجس بتقليد المؤمن الترفية استحالة ثم تجدد الرأي او تغير المجتهد فهل يجب نقضه وتبديله ام لا وانه مما يفيد الاستمرار كالزوجية

صحّ

حتى يرد عليه عدم جواز النزع او لا لان المناط في ذلك هو تبعيد المسجد عن النجاسة وهو يتجدد آناً فآناً وليس مما يتطابا الاستمرار والدوام
ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب النزع ويجب الاجتناب فيشكل منه الحكم بجواز بناء المسجد من تلك الآجر فان قلنا بوجوب تبعيد مطلق
المسجد عن حال النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز نقضها بالحكم وانما الادلة على جواز نقض
الفتوى كثير مما ذكرته في نقضها بالفتوى من المفاسد يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره قلت تحقق المخاصمة
غالبا انما هو في اول الامر ولا يترتب عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد مدة بعيدة فتحققها مع عدم ثبوت التراضي عليه في اول الامر
نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك ما يلزم من المفاسد في اصل نقض الفتوى بالفتوى واتباع نفي العسر والحرج في ذلك عن اصل المخاصمة يوجب
ثبوته على الاخر بخلاف صور الفتوى التي لم يحصل فيها المخاصمة كما هو الغالب في المسائل الخلافية التي هي مبنى امور معاش الخلق ومع
ثبوت التراضي في اول الامر مثل ان يبنى في المسائل الخلافية على رأي مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بمجرد الطبع والهوى
او بسبب التمسك بتغير رأي المجتهد او تبدله بآخر ورافعا الى مجتهد آخر ذلك باطلا فالحكم بجواز النقض في ذلك ايضا مشكل للزوم اكثر ما
ذكر عليه وتفصيل الكلام في المقام في بيان ما لتجدد الرأي وحصول المخالفة بين الرأيين وبيان الصور التي يحصل فيها المخالفة بين الرأيين وبيان
ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها المخالفة الرأيين مع قطع النظر عن المرافعة والمخاصمة خمسة الاولى مخالفة
المجتهد لرأيه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رأيه فالمشهور بينهم بل ادعى
عليه السيد عميد الدين ره الاتفاق انه يبني على الرأي الثاني فيحرم عليه وحينئذ قالوا الا ان الحقه حكم حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه
لكثرة قوة الحكم وتامل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم اقول ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به حكم الحاكم لعدم الدليل
عليه غاية ما يدل عليه التحريم النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي لا الاستمراري بعد وقوعه على ما هو مقتضى تكليفه مع انه لو قلنا
بالتحريم فينفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ انما هو بما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من راس لا عدم جواز امساكها فيما بعد فقط
فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضاع السابق المثبت لمهر المثل على الاظهر لظهور فساده من رأس
واذا كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الرأي فجاز له التزويج بغيرها فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رأيه فظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته
والثاني فمقتضى العمل على الرأي الثاني هو جواز الدخول بها والنظر اليها وان كان في حبالة الغير لان تجدد رأيه كشف عن صحة العقد من رأس لا
جواز العقد عليه بعد التجدد ولم ينفسخ العقد الاول لاجل تجدد الرأي ومظنة الحرمة ولم يقع منه طلاق او ارتداد او نحو ذلك حتى يحتاج العقد
الى عقد جديد وهلم جرا اذا تجدد رأيه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الرأي وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين من
الاجماع فهو ممنوع كما اشرنا وما يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا لحقه حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير الاجتهاد
ان كان هو الاجماع فهو ممنوع لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل وعدم الاستقرار لولاه والعسر والحرج يلزم ذلك في الفتوى ايضا
ومخالفة المجتهد لرأي نفسه ايضا وكذا الكلام في المقلد الذي نكحها بدون اذن الولي اذا تغير رأي مجتهده فقال الرأي ايضا بحرمه عليه اذا تجدد
رأي مجتهده الا ان لحقه حكم حاكم لكن السيد عميد الدين ره هنا لم يدع الاجماع بل جعل الحرمة اظهر والكلام فيه كما مر بل هو اظهر هنا
الثانية مخالفة المجتهد لمجتهد آخر ولا ريب انه ليس لمن اتبعه كل من المجتهد مقلده اذا قلده والظاهر انه يجوز له ان يبنى على صحة ما حصل بفعلهما
وترتب الاثار عليهما كما اشرنا في تفريع مسائل الطلاق وكذلك الكلام في مقلد ذلك المجتهد اذا تبع مجتهده الثالثة مخالفة لمن لم يكن مجتهدا
ولم يعلم من حاله انه مقلد المجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب تفحصه ايضا حملا للفعل على الصحة بل الامر كذلك لو ثبت انه مجتهد ايضا بناء على ما سيجيء
فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيمن كان مقلدا له سيما في المسألة التي قلده فيها في حيوته والا فما دل الدليل على
الجواز الرابعة مخالفة لمن علم انه بنى على احد الاقوال في المسألة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا لا يجوز التقليد او غافلا و
الاظهر فيه وجوب تفحصه في الارشاد والهداية في الاخذ والعمل لكن الحكم ببطلان عقده لاجله كذلك مع موافقته لاحد الادلة الاجتهادية

الطائفة

المطابقة للاقوال الموجودة في المسألة مشكل والتحقيق في ذلك يظهر مما قدمناه في اوائل باب الاجتهاد والتقليد فنقول هنا ان الغافل والجاهل
اذا اعتقد ان حكم الله في حقه هو جواز العقد وانه يترتب عليه آثاره فالظاهر ترتب الآثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا من باب ان يكون خلاف جميع
الاقوال المحققة في تلك المسألة ومن مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليها فانه اذا كان موافقا لاحد الاقوال في المسألة فهو كما لو كان
مقلدا لاحد من المجتهدين المختلفين في المسألة وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بني عليه ذلك الغافل الجاهل
باعتقاد انه حكم الله في حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يترجح في نظره خلافه واما الحكم ببطلانه في نفس الامر فكلا واذا
كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد فلا بد من القول باستدامة آثاره كما كان الحال كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير
الرأي فكما كان قولنا ببقاء آثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى مجتهده فكذا هذا مبني
على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى والده العامي او غيره من الذين لم يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد اذ المعاملات من باب الحكم الوضعي
ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبني على معتقد العاقد الجاهل الغافل
مع مواطاته لاحد الاقوال في المسألة باطل من جهة عدم صدوره عن الاجتهاد والتقليد فيلزم البطلان في اكثر المعاملات الواقعة في زماننا
مع عدم اخذها من المجتهد وان وافق رأي مجتهد العصر وانت خبير بانه خلاف المعهود من طريقة السلف والخلف فلو تزوج المرأة بعشر
رضعات مثلا من دون معرفة بالمسألة ولا بحث في التقليد والاخذ من المجتهد فيجب على المجتهد الذي لا يقول بكون ذلك محرما ايضا نقضه اذا
اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد وكذلك سائر المعاملات ومحض توافق ذلك لرأي المجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا
لنفس الامر ولا يوجب صحته وكذا اجازته بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالفرض هو انشاء العقد
بدون التقليد ولم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لازما لما تركه الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ولشاع وذاع
بحيث لم يخف هذا الاختفاء ويؤيده الاستصحاب ونفي العسر والحرج ويؤيده ايضا الخاصة مخالفته لو كان كذلك ولكن لو لم يكن جاهلا
بالمرة وغافلا بل ترك التقليد محضا ولا ريب في لزوم الهداية والارشاد في الاخذ والعمل واما الكلام في بطلان العقد الذي اوقعه
كذلك اذا وافق احد الادلة والاقوال في المسألة ففيه اشكال ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيه ايضا اذا وافق احد الاقوال في
المسألة بان جواز النقض للمجتهد المخالف له ان كان لانه مخالف لظنه ومظنونه انه خلاف حكم الله وانه لم يترتب عليه حكم شرعي
فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضا لانه مخالف لحكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لانه لم يتبع فيه
مجتهدا وعدم جواز نقضه فيما لو تبع المجتهد انما هو لانه تبع المجتهد وادى مقتضى تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكرت من مدخلية متابعة
المجتهد في ترتب الاثر فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رأيه ايضا لانه لم يأخذه من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية في ترتب
الآثار عليه للعلم والجهل وقصد الامتثال وعدمه انما ذلك في العبادات لاشتراط النية وقصد التقرب في الامتثال فيها وهو لا يتم الا مع العلم
او الظن بانه حكم الله فلو تزوج امرأة ارتضعت معه مع علمه بحصول عشر رضعات بينهما مع انه سمع الخلاف فيه بين العلماء او بلغ العشر من غير
علم او هكذا وسمع المجتهد الذي رأيه موافق لذلك فلا يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليهما احكامهما
غاية الامر كونه منهيا عنه بدون الاخذ من المجتهد والنهي مع انه لا يدل على الفساد في المعاملات انما تعلق هنا بامر خارج عن المعاملة
ولذلك لانه لما سمع الخلاف في المسألة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه انا لا نم حصول التردد في
الايقاع في جميع الموارد غاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت من
الترتب هو ما يحصل المعاملة بالاجتهاد او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتب فيه ايضا واما المقصر
الملتفت فلم يعلم دخول معاملاته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي يرفع الاصل والحكم الوضعي بنفسه رافع للاصل
من دون مدخلية للعلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم الوضعي بسبب بعض شرائطه فيلزم الكلام السابق ونقول ان الحكم

بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه في نفس الامر واما لاجل انه مخالف لرأي هذا المجتهد واما لاجل انه لم يحصل من جهة اجتهاد ولا تقليد والاول
خلاف المفروض لانه من المسائل الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان مأخوذا من مجتهد آخر مخالف له ايضا والثالث لا مدخلية له
في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رأيه ايضا والحاصل ان الاقوال في المسألة الاجتهادية مبنية على الامارات الشرعية
والمفروض عدم ظهور بطلان احدها فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم جواز اختيار احدها لهذا المسامح رجما بالغيب واما مع
اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد بين اثنين من الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلا وسيما اذا
وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد نقضه واذا لم يجز النقض فيلزم ترتب الاثار واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف الامارات
الشرعية والاقوال المستندة اليها تكون باطلة فلم يحضرني ما يدل على بطلان مثل ما نحن فيه مما وافق من المعاملات على طبق واحد من الاقوال
وان كان مع المسامحة والتساهل في التجري وعدم ثبوت التكليف بتتبع مقتضى هذا العقد ايضا يعاضده والحق ان المقام بعد لا يصفو عن
شوب الاشكال وان كان الاظهر الصحة سيما فيما وافق رأي المجتهد هذا حال اقسام مخالف الاداء في الفتوى واما بيان حال الحكم وجواز نقضه
به فهو ان الحكم الصادر من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه واقعا وان اختلف الرأي من نفس الحاكم او غيره
واما الفتوى فقد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة التي يجوز فهي ما لو وقع النزاع في اولوية ثمن العقد اما قبله او بعده بعد الاطلاع
على انه حق للمحكوم او اطال المدة واما الصورة التي لا يجوز فهي ما لو تراضى المتعاقدان على عقد مع معرفتهما بكون المسألة خلافية
بان بنيا على تقليد مجتهد واحد او ما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد للشارع فبعد ذلك الخلاف وسبيل الشرع
ودعاهما الهوى الى المنازعة والاظهر عندي عدم نقض الفتوى هنا ايضا بالحكم **تنبيه** اذا اختلف البكر والولي وكانت البكر
مقلدة لمن يحكم باستقلالها والولي مقلدا لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من احدهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع
عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا عند من يوافق البكر فيلزم نكاحها ويلزم الولي بالسكوت وان ترافعا عند من يوافق الولي
وصح العقد من الولي فيلزم عقده ويبطل دعوى البكر ولو صح عنهما عقدان فقد مر الكلام فيه والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة
لا يوجب بطلان العقد مطلقا وكذا الكلام لو كانا مجتهدين او غافلين جاهلين راسا وكون العقد في معرض الزوال بسبب احتمال الحكم
على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الاثار عليه ما لم يعرض له كسائر المعاملات ونظيره كثير لا حاجة الى ذكره بقي الكلام في
بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم او الفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز النقض انما هو اذا لم يخالف قاطعا وفسره التفتازاني با
لنص القطعي والقياس الجلي وقال السيد عميد الدين ره لا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا للمقتضي دليل قطعي كنص او اجماع او قياس
جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا
ومراد فقهائنا كالعلامة في الارشاد وغيره من البطلان حيث قال وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العزل او بعده او لغيره ينقضه
ويبطله هو ذلك اعني المخالفة للدليل القطعي او ظهور التقصير منه فيما ليس له دليل قطعي وكان من الاجتهاديات لا بمجرد تغير الرأي
فانه ليس بظهور البطلان مطلقا اذ ربما يتغير رأي المجتهد ويحصل له الترجيح للرأي الآخر مع انه لا يظهر له بطلان الاول ويحتمل
بعد صحته ايضا فهو لا يجوز الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان يؤول
الى ظهور التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد ما نقله بعض المحققين في كتابه وجعل معيار
ذلك والقاعدة الدالة عليه هو مخالفته ما لو فرض الاطلاع عليه لتبعه من الادلة وان عدم الاطلاع كان من جهة التقصير فعلى هذا
لا يضر مخالفته رواية لم يعثر عليها لاجل كونها في الكتب الغير المتداولة او لم تكن مثل قرب الاسناد والمحاسن او لاجل كونها في غير بابها المعهود
وكذلك لا يضر مخالفته بعض الترجيحات في تعارض الاحوال او مقتضى بعض المرجحات المذكورة للجمع بين الاخبار بسبب تفاوت مراتب
الظن في الحالين فقد يتردد الامر بين حمل خبرين صحيحين بين ذلك الفرق في رجحان احدهما على الآخر وقد يتردد الامر بين تخصيص

[illegible]

على الاخبار او بالعكس وهكذا فهذا لا ينافي ظهور بطلان الاجتهاد بل يؤيد انه تغير رايه ولكن نقض مخالفه يحتاج الى صحيح غير ما مذكور وفيما ذكره المجتهد

فضلا عن الاية والاجماع والقياس الجلي وغير ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح على فرض ذلك بل

كلام الشهيد في تمهيد من حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل به ام لا ويحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب

او المتواتر من السنة او الاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب لا فيما تعارض فيه الاخبار وان كان

بعضها اقوى بنوع من المرجحات انتهى ملخصا واستشكل المقام الشهيد الثاني في ذلك تبعا للشهيد فيما ذكره في غير الثلثة الاول لان الخبر

الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني فلا ينقض مخالفته وكذا الكلام في مفهوم الموافقة وفي منصوص العلة فمخالفته لا يستلزم البطلان على

ما اورد عليه المحقق الاردبيلي ره فيندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي ره قال ان في صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة

تغير الراي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي اشرنا اليه من ان الظاهر عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النقض وهذا هو التحقيق في المسئلة نعم

يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى فيما وقع النزاع فيه مترافعا عند الحاكم على التفصيل الذي قدمنا وفيما بعد التغير في موضع اخر وفيما لم يناف ما

اثبته الفتوى من الاحكام الملزومة الاستمرارية وهذا في الحقيقة لا يسمى نقضا ولا يطلق عليه النقض كما صرح به الفقهاء انه بل هو عمل بالراي الاخر

فلا يرد على المحقق الاردبيلي ره انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم يفرق بين الحكم والفتوى فرقا في عدم جواز النقض والفرق انما هو في جواز المخالفة

في الجملة في الفتوى دون الحكم ثم ان المعيار الذي اخذه المحقق الاردبيلي ره ويتوجه عليه كلام الشهيد ره ايضا غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة

وبالجملة كلماتهم في هذا المقام غير وافية بافادة المرام او غير منقحة وقد ذكرت لك ما ادى اليه النظر القاصر برجاء العفو عن الزلل عن الله

الغافر **قانون** اذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسئلة ونقل عليه الاجماع المؤالف

والمخالف ولعل وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ قد ينبعث

دواعي المقلدين آنا فآنا ثم ان ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الاصحاب من تقديم الارجح بسبب العلم والورع

والاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهور ما لم يظهر له من احواله من العلم والورع او ظهور خطائه في هذا الاجتهاد الخاص من الخارج واما في غير تلك

المسئلة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاعصار والامصار والظاهر ان الكلام لا يتفاوت فيما لو التزم المقلد تقليد

مجتهد خاص او لم يلتزم والعامة فرقوا بينهما واختلفوا فيما لو التزم كان يختار متابعة الشافعي او ابي حنيفة على اقوال ثالثها انه كالاول يعني

غير الملتزم وقد مر الكلام فيه **قانون** اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد ناقلا عن مجتهد نفسه مثلا وان يحكم عنه

في العدم لا انه يدعي قول ما لا يعلم فان ظاهر الاخبار عن علمه وللعامة اقوال ثالثها عندهم عدم الفرق بين المطلع على الماخذ وغير

المطلع فيجوز للاول دون الثاني وربما ادعى بعضهم الاجماع على الجواز في الاول دون الثاني وفرق بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فيجوز في

الثاني دون الاول والكل ضعيف **قانون** لا يشترط مشافهة المفتي في العمل بقوله بلا خلاف ظاهر بينهم واحتجوا عليه بالاجماع

على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر والحرج بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع الامن من التزوير ويدل عليه العمل

بكتب النبي والائمة في ازمنتهم وللزوم العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف والمشهور عند اصحابنا العدم

وعند العامة الجواز ولذلك اتصابنا اقتصروا على تقليد الائمة الاربعة بل على الاجتهاد في اقوالهم والعمل به ومنهم من فصل فمنع مع عدم وجود الحي

لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتاخرين قليل بل لم نعرف بالخصوص قائلا الا عن جماعة من متاخري المتاخرين من الاخباريين ونقل

في الذكرى قولا به ولم يذكر قائله والاحتجاجات المذكورة لنفي الحجية في كلام الاصحاب كلها ضعيفة اقواها الاشارة ضمنا آمره ومرجعه الى

الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز التقليد امران الاول الاجماع الذي نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء

وهو ظاهر بل صريح في الاحياء والثاني لزوم العسر والحرج لولاه وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مطلقا حتى لو كان ههنا مفت حي او صرح

بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحي اقول تحقيق الكلام في هذا المقام يحتاج الى تجديد الكلام في ان الاصل في امثال زماننا

جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت حرمته او الاصل حرمة العمل بالظن الا ما ثبت جوازه وقد عرفت في مباحث الاخبار ان الحق هو الاول لان
اثبات الظن المعلوم الحجية دونه خرط القتاد وغاية اثبات حجية اخبار الآحاد وظواهر الكتاب واصل البراءة والاستصحاب وقد عرفت
ان اثبات حجية اخبار الآحاد لم يمكن الا بدليل الانسداد وكون ظن المجتهد اذا اعتمد على الاجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور اذ الدليل
على حجيته هو الدليل على حجية الخبر وتحقق الاجماع القطعي عليه من عند انفسنا لو كلفنا بها بملاحظة احوال السلف فانا نعرف بالجملة
لما نرى من النزاع في اشتراط العدالة باصطلاح المتأخرين او كفاية مطلق الموثق او مجرد التحرز عن الكذب او مطلق المدح ثم في معنى
العدالة وعدد الكبائر ثم في كفاية انجبار الضعاف بالشهرة او اعتبار مطلق تصحيح القدماء ثم بعد كل ذلك في علاج التعارض فلم يحصل لنا في
مورد الاجماع شيء ينفعنا ولا مناص عن التعلق بما يحصل به الظن في الاعتماد على الاخبار الواردة في جواز العمل باخبار الآحاد وضبطها
وتدوينها وعلاج تعارضها الذي عندنا باخبار الآحاد لمنع قطعيتها وكذلك الحال في الاستصحاب واصل البراءة فان الدليل عليهما
ان كان هو الاخبار فبعد تركيبها الماذا وان كان حصول الظن فهو المقصود وكذلك حجية الكتاب لمنع الاجماع على حجيته مع ان القدر المجمع عليه لو
سلم هو النصوص او الظاهر الذي لم يعارضه شيء والا فالخلاف في المفاهيم وانواع الدلالات وصور معارضات عامها مع خاصها الاخبار وغير ذلك
مما لا يخفى على احد مع ان مسائل الفقه جلها لو كاد ان يكون كلها مما لا يتم الا بواحد من الظنون المعلوم الحجية او القدر الذي علم حجيته فلا يجدي
حصول القطع في بعض اجزاء المسألة وقطعيته تماما كما لا ينفع قطعية احد المقدمتين في القياس مع ظنية نتيجتها فالحق ان اليوم نحن
مكلفون في امثال زماننا وسبيل العلم بالاحكام منسد والتكليف بما لا يطاق قبيح فلا يجب علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقعي
فاذا انحصر المظنون فهو وان توقف تعيين موضوع المكلف به هو احدهما ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء القياس ونظايره من الظنون
جملة من ان الدليل العقلي او البرهان القطعي لا يقبل التخصيص وجوابه وقد نبهنا توضيحا ان وجه هذا الاستثناء اما من جهة عدم افادته
الظن بملاحظة طريقة الشرع من جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من جهة ان النهي عنه مقدم على حالة الاضطرار فبعد ما ثبت
بالبديهة حرمته وقع الكلام في العمل بسائر الظنون وجرى عليه البرهان العقلي واما من جهة ان الشارع كما اذن لنا العمل ببعض الظنون كاخبار
الآحاد نهانا عن بعض الظنون كالقياس فخرجنا عن التمسك بمقتضى النص في جواز العمل باخبار الآحاد واتبعنا الحجية لها البرهان من جهة نص
الشارع بل من جهة انه ظن المجتهد المعروف من عدم الفائدة لان القدر المقطوع به من حجية القياس فلا يعرف ابن ما هو مورد الاجماع
والقطع من جملة اخبار الآحاد حتى يجوز العمل به وان كان يعرف في فروع ابن القياس بخلاف حرمة القياس فانه معلوم ولذلك نقول بان منصوص
العلة وفحوى الخطاب ليسا بقياس ثم انهما من افراد القياس لجاز ترك الحرام فلا فائدة في التمسك بحرمة القياس بالنص دون جواز العمل بخبر
الواحد فحق تعرف الفرق هذا حال المجتهد واما العامي فاما ان نقول ان رجوعه الى المجتهد تعبد محض وبمقتضى النص والدليل مثل
قولهم لابان بن تغلب افت ولبعضهم بالرجوع الى زرارة ويونس واخذ المعالم عنهم وامثال ذلك بضميمة تحقق الاجماع والبداهة على اشتراك الا
في التكليف او من جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعي وباب العلم له منسد فلا مناص له عن الظن والمعتمد في امثال زماننا
هو الثاني كما لا يخفى لامكان القدح في الاول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وان كان الظاهر الاول ولانه لم يحصل ما يحصل به العلم القطعي
ولا الظن الا من جهة تقليد من علمنا لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذلك الكلام في الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد
بالاجماع غايته هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب تقليده الى العمل بالظن واذا اعتمدنا على الدليل العقلي فنقول ان العقل
انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم ومع ذلك فاما نتكلم في حال نفس العامي وعدم تنبيهه وتميزه واما نتكلم في نفس الامر ومعرفته لمسألة
وتميز العلماء وتحقيقهم لاصل المسألة لنبين حجة الارشاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما الاول فيظهر حاله بما قدمنا في مباحث
الكلام في معرفة اصول الدين وغيره من ان العامي مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله امامه وابوه
العامي فهو تكليفه ولا يؤاخذ على ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكذلك فهو مكلف بمقتضى فهمه من تميز العلماء

فاذا ظهر

فاذا لم يظهر له الفرق بين الاصولي والاخباري في الكلي والمتجزي في المتكرر النظر وغيره والحي والميت فهو ايضا تكليفه الرجوع الى القدر المشترك
ويلزمه التخيير اذا لم يحصل له الترجيح وكذلك بين الاصوليين الاحياء مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل انه مكلف بما ظهر عنده ترجيح
في نظره ان قوله هو حكم الله في نفس الامر اما بالخصوص او بكونه احد الامور المظنون كون كل واحد منها حكم الله في نفس الامر والحيوة بمجردها لا
يوجب الظن لم يكون حكم الله في نفس الامر هو ما قاله الحي وكذلك الاعلمية اذا لم ينحصر الامر في الاعلم كما اشرنا سابقا فالمعتبر هو ما حصل به الرجحان
فقد يحصل ذلك في الحي وقد يحصل في الميت ومن ذلك يظهر حال تحقيق العلماء المسئلة فيما بينهم وبناء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
اذ لم يثبت على العامي الا وجوب الرجوع الى ما هو الاقرب الى ظنه انه حكم الله في نفس الامر ومن وصل الى فهم ذلك وتميزه من مسائل الكلام منه
ومقاصد الاصولية التي لا دليل على لزوم التقليد فيها ولا يجب عليه متابعة العلماء نعم لو ظهر بعد ان العلماء بخلافه وتنبيههم اياه
بخطائه خلاف ما فهمه فهو مكلف بمتابعتهم لانه هو مقتضى تميزه وادراكه لا لانه تقليد لذلك العالم والحاصل ان العامي في ذلك كاحد
العلماء ومناط فعله العمل هو حصول الظن بحكم الله فلو خلص عن ورطة النزاع بين الاصولي والاخباري مثلا وعرف بفهمه او بتعليم عالم اياه
حقيقة طريقة الاصولي بحيث يحصل له التميز بالاستدلال ولو من جهة الاعتماد على هذا العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل
الفروع بين تقليد حيين اصوليين احدهما حي والاخر ميت فحصل له الرجحان في ان متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله لشدة الامارات
الخارجية والقرائن الدالة على اعلميته او بسبب مدح العلماء ووصفهم لذلك الميت بالاتقان والتحقيق فكيف يجب او يجوز للعالم الذي لا يجوز
تقليد الميت منعه عن ذلك اذا لم يحصل له الظن بقوله بان ما فهمه باطل والحاصل ان التحقيق ان معيار تقليد المقلد ايضا هو حصول الظن
بحكم الله فان قلت نعم ولكن يشهد بما ذكرت عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الميت ظاهرا ودعوى الاجماع من بعضهم على حرمته مع وجود الحي يوجب للمقلد
الظن بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله في نفس الامر اذ المقلد اعم من العامي البحت فقد يطلع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا
من قبيل العمل بالقياس المستثنى عن مطلق ظن المجتهد قلت اما اولا فهذا ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة و
الاجماع المنقول هو الظن وما ذكرناه برهان قطعي لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل ذلك بعيد
في غاية البعد لعدم تداوله ما بين اصحابنا الائمة وانه من المسائل الحادثة ويشبه ان يكون منشا حدوث التكلم فيه هو اجماع العامة على
الائمة الاربعة ويشهد بذلك بعض اسئلة الائمة الآتية المناسبة لما عنهم فلاحظها وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع باصل لزوم
متابعة الظن للمقلد وقلنا بانه ظن لا يقاوم هذا الظن للظن الحاصل بالدليل الذي ذكرنا خصوصا مع ... ورابعا انا نقول يمنع حصول
الظن منه اصلا مع حصول الظن بخصوص المسئلة الفرعية التي قلد فيها الميت فان قلت ان المسئلة الاصولية اولى بالتقليد ثم حصول الظن
في الفروع تابع فاذا لحصل الظن بعدم جواز تقليد الميت في الاصول فكيف يحصل الظن بمتابعته في المسائل الفرعية الخاصة قلت نحن
لم نلتفت الى الان الى القاعدة الكلية بل كان نظرنا الى محض الظن الحاصل في خصوص المسائل من جهة انها فتاوى خاصة ماخوذة
من ادلة خاصة فلا يرد علينا ما ذكرت ومع الاغماض عن ذلك نقول لا ريب ان الحيوة والموت لا مدخلية لهما في الظن بحكم الله الواقعي
بل انما هو تابع للماخذ فان القول بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحي لاجل حيوته انما يصح من اجل محض التعبد
بكون ذلك حكما واقعيا الحكم الظاهري فيؤل الكلام الى ان المقلد يظن من جهة الشهرة والاجماع المنقول بان حكم الله الواقعي في جهة
الحكم الله الظاهري له متابعة الاحياء لا الاموات لانه يظن ان الحكم الواقعي في حقه في المسائل الفرعية هو ما اخذه عن الحي لا الميت
فههنا مقامان من الكلام لا ارتباط لاحدهما بالاخر وقد يحصل المقلد في كل من المقامين ظنا فعليك باللزوم ترجيح بناء المقلد على
ما اداه اليه الظن في الحكم الظاهري دون ما اداه اليه الظن في الحكم الواقعي ولا ريب ان البناء على الثاني ارجح لكشفه عن الواقع ولان
المتبع يحكم بان مراد الشارع هو تحصيل الاقرب الى نفس الامر لا مجردها بمقتضى الدليل وفي مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها من
الاخبار ولا فرق في ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فلاحظها وبالجملة عمل المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض بل لانه

كاشف عن نفس الامر ظنا كما ان عمل المجتهد على الادلة كذلك ايضا ومن هنا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظن في المعلوم الحجية
دون غيرها فانه لا معنى له الا ان ضعف تلك الظنون ليست بظن وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها اكثر في افادة الظن اذ المراد
من الظن الظن بنفس الامر لا بشرط لا الظن بالشيء لو فرض علم شيء اخر يفيد الظن بخلافه بل لا يفهم من الظن المعلوم الحجية الا ان الشارع جوز العمل
بها مطلقا لا بشرط انها في نفسها كانت اشخص فان العمل بخبر الواحد انما اراد العمل بالظن لا بالظن الحاصل من الخبر لانه خبر وهذا مما يحتاج فهمه
الى لطف قريحة ثاقبة من اخذ فطنة فعلم من جميع ذلك ان الدليل على التقليد ليس محض الاجماعات المنقولة حتى يقال انها حجة في الاحياء
بل هو انسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن والاعتماد على ما يدل على حرمة العمل بالظن وان الدليل اليقيني هو اخراج تقليد الاحياء
ايضا غير واضح لما مر انه ليس هنا نص صحيح ونقول على فرض تسليم عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصوص بغير ظن المجتهد
والمقلد في الجملة فان قلنا بان ظن المجتهد والمقلد مجمل بعد خروج ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه في القدر المجمل فلم يثبت حرمة
ما لم يعلم خروجه من العام ولم يحتمل دخوله وان اردنا ان نثبت القدر المعين ونرفع الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا بالظن فان هذا
الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد فكذلك الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن
المقلد لذلك المجتهد وكما ان ظن المجتهد امر اجمالي غير معلوم ولا معين انه اي فرد منه هل هو ظن المجتهد في الكل او المتجزي على
طريقة الاصوليين او الاخباريين ثم هل هو ظن من جدد النظر في الواقعة او من اكتفى فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات
المحتاج الى ترجيح احدها الى العمل بالظن فكذلك الكلام في تقليد المجتهد مجمل في هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات في جانب المقلد
هو جواز تقليد الميت وعدمه ولا يمكن تعيين احد المذكورات هنا ايضا الا بالظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعموم ما دل على حرمة العمل
بالظن ايضا لا يتم الا بالظن بل لا ريب ان جامع التصريح باستثناء بعض افرادها فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد والا
تقليد المجتهد الحي معناه انا نظن حرمة العمل بغيرهما ونظن ان حكم الله في حقنا ترك العمل بغيرهما فاذا حصل الظن للمقلد بان ما
قال الميت هو حكم الله فكيف يقول مع ذلك اني اظن انه ليس حكم الله نظير ما يقول المجتهد اني اظن ان النظر الاول في الواقعة
كاف للاستصحاب والشك في عدم مانع في مقابلة استصحاب عدم ما علم تعيين جوازه وهو ما تكرر منه النظر فيرجع الكلام الى الترجيح بين
العام المخصص في الجملة والخاص الحاصل بخصوص المقام فيجب ملاحظة ما هو الراجح في النظر فيه بفكر دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق في التحقيق
في كل ما يتنازع فيه من الظنون مثل الخبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرهما ايضا وان التحقيق عدم جواز التمسك في نفي حجيتها
بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان العمل بالظن حرام ومقتضى هذه الادلة المتنازع فيها حصول الظن بها
بحكم الله تعالى فكيف يصح القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر هو حرمة العمل بالظن مع القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر
هو ما يقتضيه هذا الدليل المظنون ولم يرجح الظن الاول على الظن الثاني مع ان الثاني في معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض
كون ذلك مسألة فقهية ويجيء تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد على الظن مطلقا بعد انسداد باب العلم وكما علم مما
ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة التي نقلها حتى لم يعلم ان الدليل فيه ليس محض لزوم العسر والحرج ايضا حتى يقال بانه معه
بتقليد الحي لا ينفع انه لا يتم في اطلاق المنع بل هو اعتراف بجوازه اذا لم يوجد حي مع ان لزوم العسر يرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو
لابطال وجوب الاجتهاد عينا على العوام ردا على فقهاء الحلب ومن قال بمقالتهم لا لاجل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من الدليل
العقلي من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في العمل على ما هو اقرب الى الحق ونفس الامر في نظر المكلف بحسب طاقته وفهمه نعم يجب على العلماء
العارفين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد اذا كانت المسألة تقليدية واما المسائل الاصولية
كما نحن فيه فلا يجب فيه التقليد بل لا يجوز مع ظهور خلافه ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثة العلماء ومناظرتهم في المسألة في
احوال الناس في الارشاد والامر بما هو موجب ليسره والردع عما هو يثير النقص والوبال فانه لا يمكن للمجتهد دعوى الاستدلال على حرمة العمل

بتقليد

بتقليد الميت باصالة حرمة العمل بالظن فانه قد بطل جوازه بالبرهان العقلي فان انسداد باب العلم يوجب جواز العمل بالظن كما ان ظن المجتهد يحصل
من الامارات الفقهية فظن المقلد يحصل بمتابعة المجتهد والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان العمل بالظن الحاصل
من حيث ما حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل فبقي الكلام في اثبات المطلب بتحصيل الظن بحرمة العمل
بالظن كالتمسك بالشهرة والاجماع المنقول فانهما باطلان على بطلانه من حيث هو لا من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول هذا الظن يبقى للزوم
امر المقلد به اشكال سيما اذا كان المقلد عارفا معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد ذلك الميت فكان الكلام في ثبات
المسائل الكلامية من توابع اصول الدين التي لا يكتفى فيها الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن في الفروع بقول الميت فلا معنى
لترك هذا الراجح والعمل بقول المجتهد بترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعي فيما يؤيد ان بناء المقلد ايضا على الظنون
كالمجتهد لا محض التعبد تقديم الاعلم لانه اقوى الامارتين كما ان الاخبار المتقوية في تقديم الاعلم اوضح واكثر ما نقل في منع تقليد
الميت فتعلل في الاول بكونه اقوى وارجح ومما يؤيد كون البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز
تقليد المجتهد لمجتهد آخر كما صرحوا به معللين بان ظنه اقوى وارجح نعم اذا كان المقلد ممن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميت في الفروع بسبب
قول المجتهد له انه لا يجوز تقليد الميت بسبب نقص فطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول بوجوب تذكره ورجوعه الى تقليد الحي فيحصل الثمرة في
النزاع بين العلماء في ذلك ولكن الكلام في وجوب التنبيه على ذلك من باب الامر بالمعروف والارشاد كالمسائل الفرعية وعدمه فليتأمل
واما سائر ادلتهم فاقواها ان المقدمات الظنية التي بينها وبين نتائجها لزوم عقلي فدلائل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا
باعتبار الظن الحاصل منها وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط
بقاء الموضوع في الاستصحاب وفيه اولا منع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنفس الناطقة ولئن سلمنا زوال العلوم والاعتقادات
القائمة بالنفس بواسطة انكشاف نفس الامر وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين وبقائها خاليا عن الاعتقاد فنقول انه
لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المقترن مع عدم العلم بالمزيل حال الحياة مع ان استصحاب جواز التقليد للمقلد يدل
على جواز التقليد ولذلك مال بعضهم الى جواز التقليد للمقلد الذي كان يقلده في حياته بخلاف التقليد الابتدائي واستقربه بعض
المحققين من المتأخرين ويمكن ان يعمم الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من كان يطلع على فتوى ذلك المجتهد في حال حياته وعزم على
التقليد له كان جواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب لهؤلاء المقلدين ومنها ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد
الاجماع على خلافه وفيه انه لا يلائم مذهبنا في الاجماع فانه لا حجية عندنا بقول آحاد المجمعين بل انما هو لكشف الاتفاق عن رأي المعصوم
ولذلك نقول بعدم ضرر مخالفة معروف النسب مع الحياة ايضا ومنها ان متابعة الاعلم والاورع واجب بالاجماع ولا يمكن معرفته في الاموات
وفيه مع ما عرفت من عدم صحة اطلاق هذا الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك المعرفة ممكنة بتتبع الاخبار والسير ومنها ان المجتهد
اذا تغير رأيه يجب العمل برأيه الاخير وهو غير متيقن في الاموات وفيه مع ان التميز ممكن للعالم بتواريخ كتب المعتمدين وفتاويهم وايامهم فمن علم
فيه تغير الرأي واحتمال التجدد لا يبطل الاصل كالحي وههنا وجوه اخر ضعيفة جدا لا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها ثم ان صاحب
لورة قال في آخر كلامه على انا نقول بالجواز فلنحمل الحمد على اصولنا لان المسألة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد الحي
فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتوى الموتى في غيرها بعيد عن
الاعتبار غاية البعد خصوصا لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا
بعض الاصحاب انتهى كلامه وقد ذكرنا ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسألة تجزي الاجتهاد ايضا وفيه ما لا يخفى اذ الفائدة عظيمة
جدا سيما للمقلد بمجتهد مات مجتهده وهو يستحضر تقليده او بركاتها وكان لم يشارك في العصر القادر على الاخذ عنه بالرواية وكانه
اراد بقوله على اصولنا التعريض الى ان العامة لما كان بناؤهم على العمل بمذاهب الائمة الاربعة فهو كثير النفع عندهم لا عندنا

وقد عرفت انه ليس كذلك قوله لان المسئلة اجتهادية فيه ما عرفت مرارا ان هذه المسئلة من توابع المسائل الكلامية ويجب فيها الاجتهاد لا التقليد
على التفصيل الذي مر ان من حصل له رتبة الفاضل وكفاية الظن مع عدم امكان تحصيل العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حي او ميت ولا يشترط
في معرفة هذه المسئلة حصول شرائط الاجتهاد في الفروع مع انا لو سلمنا كون المسئلة فرعية فانما يتم الكلام على القول بعدم التجزي واما
على القول به فيجتهد في هذه المسئلة ويقلد الاموات في الباقي قوله فالقائل بالجواز ان كان مستندا الى آخره قلنا نختار اولا الاول ونقول
ان الرجوع الى قوله فيها دوري فيه انه اذا افاده العقل الى ما يتبعه في هذه المسئلة الاصولية لحسن ظنه به فلا دور ولو توقف تقليده في الفروع
على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسئلة اصولية مع انه منتقض بالمقلد الذي يقلد العالم الاصولي في الاخذ عن العالم الاصولي دون
الاخباري يرجع الى ذلك العالم الاصولي في الفروع بسبب قوله وثانيا الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار بعيد عن الاعتبار اذ لا بعد فيه
اصلا سيما في البلاد التي لم يوجد فيها مجتهد حي ولم يمكنهم العمل بالرواية عن الميت فاتفق وجود مجتهد حي بها يعلمهم ان العبرة والمرء وثقة يستفتونه
في جواز تقليد الاموات ثم يعملون على قولهم قوله رده بعد الفطانة يظهر من اتفاق علمائنا الخ فقد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع وفيما نحن
الامر انه اجماع منقول لا يفيد الظن فاذا حصل الظن للعامي بقول الميت في المسئلة الفرعية انه حكم الله في الواقع فكيف يعارضه الظن الحاصل
من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما من نظيره في فاسل التحقيق في المسئلة ان المقلد ايضا كالمجتهد بناؤه على العمل
بالظن لا محض التعبد في تقليد المجتهد وما يتوهم ان المقلد لا يتفطن غالبا الا ان عمله على قول المجتهد من حيث انه مظنون انه حكم الله بل
انما يعمل لانه يجب اجمالا ان العمل بما يقوله حكم الله محضا لا ان الاحكام الخاصة كل واحد واحد منها بالخصوص مظنون له انه حكم الله
فهو فاسد اذ الدليل على المتابعة هو الاتيان بما اراده الله منه في كل واقعة وقد شطر هذا المعنى من الفطام الى ان شاب فيه فان الطفل
في اول الادراك يجزم بان ما يعلمه ابوه هو نفس حكم الله في الواقع فضلا عن حصول الظن به وكذلك يبقى على هذا الحال ويتبدل علمه
بعلم آخر اعلم من الاول الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد فلو لم يدع انه جازم بانه حكم الله فلا يضر الى قولك فانه يظن ان فاذا آل الامر
الى العمل بالظن فكلما حصل له الظن بعد سد باب العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحي او الميت وسواء انحصر ظنه في شخص او
تخير احد الظنون المتشابهة لعدم المرجح ثم ان العمل بكتب الموتى ليس بتقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم وفهم غاية صعوبته
انه لم يبلغ رتبة الاجتهاد ولذلك فصل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل عنه فقال
الاشبه ان المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين
فيتعين عليه المجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجد فلا يخلو اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجده تعين ايضا
ان لم يجده فاما ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجد وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين ونقل
مثل ذلك عن الشيخ علي بن هلال ايضا وانت بعد الاحاطة بما حققناه هنا وفي تقليد الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان
المعيار متابعة ما يظن انه حكم الله او انه احد من الامور المتشابهة نسبتها الى ما هو حكم الله او الى ما يحصل الظن بما يفيد الظن بانه
حكم الله والرواية عن المجتهد والفهم من كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل فهو في كل رتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم الله منحصرا
او في واحد من المحتملات المتشابهة ثم ان بعض المتأخرين فصل تفصيلا آخر وقال بجواز تقليد من علم من حاله انه لا يفتي الا بمنطوقات
الادلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة الواضحة دون الافراد الخفية للعمومات واللوازم الغير البينة اللزوم للملزومات وفي كالصدوق
ومن شابههما من القدماء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعمل باللوازم والافراد الخفية حيا كان او ميتا وهذا في غاية السخافة
لا لان الاحكام والفتاوى التي يحتاج اليها الرعية انما يستنبط من القسمين الاخيرين وغالب ما يحتاج الناس الى المجتهد
انما هو في ذلك واغرب منه ما بنى عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كاشف عن غلطهم بخلاف الاختلاف
الحاصل في القسمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان عدم الاعتماد على الاخيرين ان كان لكون الاختلاف ناشئا عن عدم اصابة

حي

لمن الاختلاف في العمل بالاخبار ايضا مبني على اختلافهم في الترجيحات المأمور بها بينها فان الترجيح انما يكون برأي المجتهد وفكره والغلط
فيه ايضا غير عزيز مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص وغيرها ايضا من الامور الاجتهادية بل ربما كان ظاهرا عند بعضهم وخفيا عند آخر وبالعكس الى غير
ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تامل **تذنيب** اختلفوا في جواز خلو العصر عن المجتهد فذهب الاكثرون الى
جوازه ومنعه الحنابلة والاول اظهر وربما فرع عدم الجواز على القول بعدم جواز تقليد الميت فيلزم على القائلين بجواز تقليد الميت ايضا
على هذا انه يجب ان لا يخلو العصر من الرواية عن الموتى ايضا ولا يخفى ضعف التفريع ويستشعر وجهه لنا انه لا دليل على الاستحالة وما ينقل
من قوله لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه على العصمة لمنع استلزام كون طائفة على الحق على
وجود المجتهد اذ يكفي فيه كونها على الحق ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع والطاقة وكذلك لا يدل عليه ما ثبت عندنا ان
في كل عصر حجة يبين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك منقوض بعدم الوصول الى الامام الذي هو الحجة الواقعية وتحقيق هذا المطلب انه لم
يعلم من الشرايع الالهية والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرايع المعينة الى كل احد من العالمين في كل عصر
ومصر بحيث لم يشذ منهم واحد بل كان يكتفي بالتبليغ الى الاغلب فيجري العادة بسلوكه اياهم بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو المشاهد
في حال نبينا صلى الله عليه وآله اذ من المعلوم انه لم يصل كل طائفة الاسلام الى جميع اطراف العالم في عصره بل ولا الى جميع آحاد المكلفين في الاعصار
القريبة منه وكذلك الحال في الائمة بعده بل الامر فيهم اظهر واجلى لعدم اقتدار اغلبهم على نشر الاقل من التكاليف ايضا وكذا لم يجر
العادة باخذ الحاضرين عنده وعندهم جميع ما بلغوه على ما هو عليه في نفس الامر بل كانوا يكتفون منهم بما يفهمونه ويعرفونهم على حسب الظن
كما اشرنا اليه مرارا سيما في مباحث خبر الواحد فلزوم الرجوع الى المجتهد الحي على القول به انما هو مع الامكان وعلى قدر ما جرى العادة بجريان
حكمه الى المقلدين وعلى هذا فلو قلنا على القول بجواز تقليد الميتين فربما لا يمكن المكلفون على الرواية عن الموتى ايضا ولا على درك مقاصدهم
من كتبهم او لا يجدون من الكتب شيئا فلا فائدة في تجويز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال المذكور ايضا فمقتضى سيرة الله مع عباده على ما هو
مقتضى العقل والنقل والمشاهدة بالعيان هو العمل على ما علم انه من الله سواء كان باليقين المصطلح او باعتقاد المكلف بحسب الظن بعد
الباب الذي هو الحجة من المجتهد الحي ان اشترطناه او بالرواية عن الميت ايضا ان قلنا به ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام وفي كل ذلك انما
بالتعيين او من جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم علينا حجة به كما حققناه في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلا ولا
شرعا لا عند المقلد من حيث بان الاجتهاد في المسئلة من جهة كونها كلامية ولا عند المجتهدين الناظرين في المسئلة لاجل ارشاد العوام
وانهم ربما يستكملون بنفوسهم لما بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا جميع المحتملات التي يقطعون او يظنون ان التكليف لا يخرج عنها والحاصل
ان اشتراط العمل بقول النبي او الامام او المجتهد الحي او الرواية عن الموتى او من كتبهم في كل عصر ليس الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب على الله
تمكين الكل عن ذلك اذ لو كان واجبا امكن الكل من ذلك والتالي باطل كما عرفت والمقدم مثله فالشارع في بيان تكليف غير المتمكنين
وقد عرفت ان الاحتياط غير واجب فيعملون على مقتضى اصل البراءة في التعيين ويحصل لزوم الاتيان بالمعتقد والمتكرر ومن ذلك يظهر الجواب
عما يقال انه لو لم يجز تقليد الميت فيلزم في العصر الخالي عن المجتهد الحي ان يكون كلهم فساقا لانهم تركوا الواجب الكفائي فيتعطل الاحكام لانا
نقول مع ان الاشكال يرد على القول بجوازه ايضا من جهة تعطيل القضاء لانه مختص بالمجتهد عندهم وهو منقوض بصنايع الواجبات الكفائية
غالبا ان الوجوب الكفائي انما يسلم مع الامكان والقول بان انعدام المجتهد في جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين ثم مع انه ان يحصل طبقة
من المكلفين فانعدم المجتهد فلا يجب على الطبقة الثانية لاستحالة تحصيل الاجتهاد من دون الاستاد والكلام فيه هو الكلام في غيبة
الامام بسبب تقصير الرعية في الطبقة الاولى ان كان يمكن دفع ذلك بانه لعله عدم قابلية الطبقة الثانية وعدم نصوص لظهوره
ومعرفة امامهم انه اذا ظهر لا يصنعون من جهة سوء سريرتهم وقبح اختيارهم صار سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ايضا فنجاب في المجتهد
ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال ان تقليد الاموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي لان المسلم من وجوبه الكفائي

انما في

انما هو في الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات في جميع ما يحتاج اليه كما
في كل عصر سيما في الفروع المتجددة والاحكام الحادثة وخصوصا مع ان حصول الاجتهاد امر تدريجي وليس بدفعي فعدم الاحتياج في آن من الاوان
لا يستلزم رفع وجوبه لتدارك الحوائج المترقبة فالتقاعد عنه يوجب التعطيل عند نزول الواقعة فالحكمة الالهية تقتضي تحصيله قبل
نزول الواقعة هذا كله مع ان القضاء يحتاج الى المجتهد الحي عندهم فلا يكفي جواز تقليد الميت في الاحكام مطلقا **خاتمة** في التعادل

والتعادل والترجيح **قانون** تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين لاستلزامه اجتماع النقيضين
وما ذكرنا في مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع على طرفي النقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما هو على الحكمين المختلفين بسبب الاشخاص و
الاوقات مثل ما لو انعقد الاجماع على ما هو مقتضى التقية مرة وعلى ما هو الحق مرة اخرى وحقيقة ذلك انه يرجع الى العدم لان تلك انما
يتصور بالنسبة الى الشخص الذي اطلع احدهما على احد الاجماعين دون الاخر على الاخر والا فبالنسبة الى الشخص الواحد لا يتصور وجود الاجماع وكذلك
الخبران القطعيان وكذلك لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل
بين المتناقضين وقد يحصل بين العموم والخصوص المطلقين وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجه ولم يحتمل غير ذلك وقالوا ان العمل
بهما من وجه اولى من اسقاط احدهما بالكلية ومرادهم من الاولوية التعيين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وهو صريح العلامة
في يب يحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص في العام والخاص المطلقين وبحمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع
الحكم واما العام والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالاخر للزوم التناقض اللهم الا ان يرجع احدهما الى بعض افراد العام ويبقى الاخر
على عمومه كما سنشير اليه ان لم يمكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية واما بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة
والنهي على المرجوحية فيحصل الكراهة ولا يلتفتون في هذا المقام الى ملاحظة التراجيح والقوة والضعف كما اشرنا اليه في مبحث تخصيص
العام بمفهوم المخالفة وقال في تمهيد القواعد في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة
الترجيح من غير مرجح ولم اتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والاعتماد بوجود المرجح لاحدهما وتوجيهه
ان يقال ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان باحتياج التوجيه الى كليهما فمع ذلك لو عمل باحدهما وترك الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح
اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد من الدليلين حجة ودليل على حكم شيء
اخر فضعف احدهما بالنسبة الى الاخر لا يصير منشأ لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية تثبت بنص الكتاب
واخرى مباينة لها بخبر واحد فبعد ملاحظة القرائن المخرجة للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا فالعمل على احدهما
دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قام دليل على طبقه وتكليف المكلف في كل مسألة العمل بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل باحدهما
دون الاخر ترجيح بلا مرجح هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب الفحص والتفتيش عن القرائن
والامارات اللفظية والحالية والتعارفية وتحصيل ما ظهر للمجتهد انه قرينة على ارادة خلاف الظاهر من كل من الدليلين كما صار في
العادي فانما اوجبناه كما مر او من احدهما كما في العام والخاص المطلقين كما اشرنا في موضعه وكما في العام والخاص من وجه كما اذا قام قرينة
على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الاخر وهكذا فلا ريب في الامر كما ذكروه ولكن ينبغي التامل في القرينة انه اذا قامت على معنى خلاف
الظاهر في الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى بل لا بد ان يكون تلك القرينة قوية بحيث يغلب قوتها على ظهور الدليل
الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى مثلا اذا وقع التعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب ولكن كان هناك خبر اخر معمول
به عند المعظم ان المراد بظاهر الكتاب هو خلاف ظاهره فيعمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى مثلا
اذا ورد خبر في جواز التكلم والقراءة عند سماع صوت قارئ القرآن فهو معارض لقوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فح
نقول ان حجية رواية المفسرة للاية بقوله يعني في القراءة خلف الامام قرينة لارادة خلاف الظاهر من الاية فيجمع بين العمل بالروايتين

الاولى

الاولى وفقاً للقرآن بحمله على القراءة خلف الامام فيجوز التكلم والقراءة وفي جنب خلف الامام عند قراءة القرآن وان كان مرادهم كما هو ظاهر
كلماتهم ان مطلق الجمع بين الدليلين بحمل لفظ احدهما او كليهما على خلاف ظاهره وان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهوره في المعنى المخالف للظاهر بحيث
يمكن التمسك به في مقام الاستدلال فلا دليل عليه ولا يرضى به ارشد العقلاء بل هو مما يوجب طرح الدليل الشرعي رأساً والاخذ بما لم يقصده
الشارع اصلاً فلا دليل على ارجاع كل من المتناقضين الى البعض لاجل بعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما فعلوه في حمل الوالد في
الاحاديث الدالة على حضانة الاب على الذكر والام على الانثى الا ان يكون للشهرة قرينة على انه كان هناك دليل يدل عليه خفي علينا
كما في صلوة العاري وان كان مرادهم في ذلك على مطلق الجمع بين الدليلين فلا وجه له بل خلاف المستفاد من الاخبار فانهم كانوا اذا سئلوا
عن اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة الافقه والاعدل وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع مهما امكن حتى بالمعنى المذكور
بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا وانا نحن اوقعناه بينهم وقد سئلوا
عن اشكال الاختلاف الوارد في اخبارهم واخبار آبائهم باجتناب احدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يأمروهم بالجمع بينهما ولو بالتأويل
البعيد واما الشيخ ره فابو طالب في التأويل قولين من باب الجمع بين الدليلين فانه بل هو بلاحظ المرجحات اولاً ويقدم الراجح ثم
يذكر المخالف ويأوله بما لا ينافي الراجح لما ذكره في اول التهذيب ان بعض الشيعة ارتد عن المذهب بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة و
اراد بذلك دفع التناقض بابداء الاحتمال الغير المنافي وحاصله ان هذا الحديث اذا كان محتملاً لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال
ان يكون مرادهم ذلك وكان عليه قرينة حالية او مقالية ذهبت بالحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك بمجرد
الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع بمراد الشارع او الظن القائم مقامه واما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا ريب ولا شك في وجود
التعارض بين الادلة الفقهية فما وجد فيها قرينة من نص المتعارضين او من خبر معتبر او اجماع بسيط او مركب او نحو ذلك توجب ارتفاعها
معه يمكن معها العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه بالدلالة الحقيقية او المجازية المعتبرة الظاهرة فيجب بسبب وجود القرينة الغالبة
والعلاقة الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى واخراجه عن الظاهر بسبب الاضعف فلا شك ولا ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز
طرح احدهما واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل اللفظ عليه عرفاً ولغة فلا حجة فيه سيما اذا وجب الخروج عن ظاهر الاقوى الى
الاضعف ولكن لا مانع من ابداء الاحتمال في مقام دفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي
فان كان مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من طرح احد المذكورين فنعم الوفاق وان ارادوا الاولوية في غير ذلك ايضاً ووجوب
تعاطي التأويل في احد الدليلين واخراجه عن الظاهر او كليهما بمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه من جميع ذلك فظهر ان مجرد كون احد
الامارتين عاماً مطلقاً والاخرى خاصاً مطلقاً لا يوجب التخصيص وان كان العام اقوى بسبب الاعتضادات ولذلك نرى الفقهاء كثيراً ما
يطرحون النص المخالف للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن تلك المواضع رد رواية سعيد بن يسار الصحيحة او الموثقة الدالة
على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها بانها منافية للاصل وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى قرينة قوية تكسر
سورة العام كما في المثال الذي قدمناه وقد استدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة
تابعة للدلالة على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون وجه فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة
فاذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى واعترضه العلامة
في النهاية على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معاً والعمل باحدهما دون الاخر
عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطالهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل بالاصل والتابع على العمل بالتابع
وابطال الاصليين وتنظر فيه بعضهم بان العمل بالتابع والاصل انما يكون راجحاً على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين ومن المعلوم
اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلاً للفظ الاخر والغاء له بالكلية

ومن المعلوم ان التأويل اولى من التعطيل الاول ويظهر مما في هذا النظر مما قدمنا وتحقيق المعارضة ان العمل بالدليلين ح خروج عن كلام
الشارع وان التأويل لا يستلزم العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لذلك التأويل بحيث يكون مقبولا عند اهل اللسان بل انما لو عمل على حقيقة
احدهما فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة في ترك الاخر لاصل البراءة واستلزام العمل عليهما مشاعليا وردا عليه خصوصا مع ملاحظة ما ورد من الشارع
من التخيير في العمل بايهما شئت ان الشهيد الثاني ره بعد ذكر ما نقلناه عنه في التعارض ولزوم الجمع بين الدليلين مهما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال
البينتين المتعارضتين على ما لو كانت يد البينتين بها ثابتة على دار على السواء او لم يكن يد لاحدهما عليها والتحقيق فيه ان ذلك يصح بعد ملاحظة الترجيح
البينتين في انتفائهما وتعارضهما وكيف كان فيمكن المناقشة في ذلك التفريع لامكان استناد التنصيف الى ترجيح بينة الداخل فيعطى كل منهما ما في يده
او ترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الاخر اذ دعوى الى الحرج وجها لهم من التنصيف والاعتبار كما حقق في محله ويمكن استنادهما الى التناقض والتساقط
والظاهر انه فيتنصف لانه فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم يكن هناك بينة كما هو المشهور ولكن يدفع الاشكال هنا في وجه التنصيف بعد
وهو ان البينتين ان كانت ادلتين على الملك لكنها انما تدل على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعم جميع الموارد فاذا قلنا بالتسليم فيما
يثبت البينتان عليها على السواء انما هو الملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحة منضما الى ان لا ترجيح على الملكية ثبت
لا مرجح لاحدهما على الاخر فيحكم بالشركة اذ هو مقتضى توارد البينتين على وجه الصحة والحكم بالتنصيف لرفع التحكم ولكن هذا لا يتم في الدليلين
اللفظيين الذين لهما حقيقة ومجاز متقابل يحتاج الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظاهر ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين عموم
وخصوص من وجه طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم تخصيص احدهما على عموم الاخر اولى من العكس ثم ذكر من جملة فروعه تفضيل فعل النافلة في
البيت على المسجد الحرام فان قوله صلوة في مسجدي هذا تعدل الف صلوة فيما سواه الا المسجد الحرام يقتضي تفضيل فعلها فيه على البيت
بعموم قوله فيما عداه وقوله افضل صلوة المرأة في بيتها الا المكتوبة يقتضي تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة فقال
ويرجح الثاني بان حكمة اختيار البيت على المسجد هو البعد عن الرياء المؤدي الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين واما حكمة
المسجدين فهي الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما مع اشتراك الكل في الصحة وحصول الثواب فتحصيل الصحة اولى من تحصيل الزيادة
ويمكن رد هذا الى الاول بعد ملاحظة التعارض الذي يجمع فيها بين الدليلين مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد
على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرياء من الفريضة وهذا هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال الدليلين
وهو اولى من اطراح احدهما اقول الفرق بين المقامين ان في الاول يرجح الرواية الدالة على فضل النافلة في البيت ويطرح دلالة الرواية
الاولى على استحبابها في المسجد في ضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لا يطرح تلك الدلالة بل يخص عمومها بامر خارجي ويحمل قوله صلوة
في مسجدي على ارادة صلوة فريضة والامر الخارجي هو عدم من جهة الرياء للفريضة غالبا فهو قرينة على انه اراد منها صلوة الفريضة فالجمع بين
الدليلين ههنا انما هو لاحد العامين من وجه على عمومه وهو ما عدا البيت وتخصيص العام الاخر وهو صلوة في مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا ان العام الاخر
يلزم الحمل فظهر من ذلك امكان الجمع بين العامين من وجه العمل في الجملة ولكن لا بد ان يكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا والذي ذكره هنا
ليس بذلك المعتمد الا ان عمل الاصحاب والشهرة بينهم صار قرينة مرجحة لهذا الحمل وان قد ورد روايات معتبرة في استحباب النافلة في المسجد ايضا
وعمل بها الشهيد الثاني ره في بعض تأليفاته ثم ذكر في التمهيد فروعا اخر للعامين من وجه ثم قال فائدة اذا تعارض ما يقتضي التحريم والاباحة فانهما يتعارضان
كما قاله في المحصول وغيره حتى لا يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك وجزم الآمدي وغيره
بترجيح المحرم لاعتنائه بدفع المفاسد ولكن ذكر الآمدي وابن الحاجب ايضا انه يرجح الامر بالفعل على النهي عنه وفي معنى ما ذكرناه ما لو دار الامر بين ترك
المستحب وفعل المنهي عنه ثم ذكر له فروعا اقول ومن ذلك يظهر ان ما ادعوه من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد العمل بهما على مقتضى طريقة
اهل اللسان في اخراج الكلام عن ظاهره لا مطلق التوجيه والتأويل كيفما اتفق ويظهر بطلان ما قد يتخيل ان الجمع ح ان يحمل الامر على الرخصة
والنهي على المرجوحية اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل فلا بد من الرجوع الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الاخر بسبب الترجيح او العمل

عليهما

على احدهما او لم يحصل مرجح من باب التخيير كما سيجيء ومطلق الاعتناء بالدليلين والجمع بينهما لا يصحح جواز التأويل لا نقول ان التعارض وعدم امكان
العمل على حقيقة الامارتين قرينة على ارادة المعنى المجازي المحتمل فان تعدد المجاز فهو متعين في الاقرب الى ما لم يعلم فالتخيير في ذلك لان
المظنون ان اصل الامارتين من الشارع وان حصل الاشكال في المراد بسبب التناقض والتعارض لانا نقول اولا انا نمنع الظن بكون الامارتين
من الشارع مع حصول التنافي بل الظنون انما هو لحسنها سلمنا لكن لا نم انه لا بد ان يكون مدلول كل منهما مرادا للشارع ولو على سبيل الاجمال
اذ يحتمل ان يكون احدهما مورد التقية فيجب الغاؤه راسا فلا دليل على وجوب التاويل والتحمل كل منهما اذا لم يقم دليل عليه بل لا دليل على
جوازه ان يريد الاستدلال به ثم لا نقضا انه على تاويل المرجوح بما لا ينافي الراجح كما فعله الشيخ من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في
الاستدلال فان اريد ان المعنى ح يبقى لو لم الجمع بينهما امكن اولى من الطرح فهو انما يجب ان نفحص في التفتيش عن القرائن والعلامات حتى يظهر المعنى
الصحيح والمراد الواقعي بشرط عدم اخراج الاقوى عن ظاهره كما بينا سابقا وحقيقته يرجع الى انه لا بد ان نتامل حتى نعلم ان الموضوع في الامارتين
واحد او مختلف وان التعارض الظاهر بينهما هل هو واقعي او هو كذلك في نظر الناظر فلا ح العمل على مقتضاه فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما يتفوه
الغافلون العارون عن التحقيق ثم ان المعارضة بين الامر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل التناقض في الحكم وقد يكون
بسبب اشتباه الموضوع بين المامور به والمنهي عنه كاختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار فيرد الامر بوجوب غسل موتى الصلوة عليهم وحرمتهما على
موتى الكفار فيجب غسل الجميع والصلوة عليهم لكن بقصد المسلمين فيكون من باب تحصيل العلم بالنية ثم ذكر في التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين
انه يعمل بالارجح منهما بالاعتضاد وان فقد ففي المسئلة وجهان وفروع ذلك كثيرة جدا وذكر كثيرا منها فمنها مسئلة تعارض الاستصحاب
في الدابة اذا وقعت على نجاسة رطبة ثم سقطت بالقرب على ثوب مثلا فيحتمل النجاسة واختار في التمهيد نجاسة الثوب لان استصحاب
الرطوبة طاهر على طهارة الثوب وفيه تامل وقد اشرنا الى بعض الادلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين في الجملة فلنرجع **قانون**
تعادل الدليلين عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما ولا ريب في امكانه ووقوعه عقلا لحصول الريب في المتواترين من الصنف فقط وانه يدل على الحظر
وكونه في الصنف على عدمه واما شرعا فاختلفوا فيه والاشهر الاظهر امكانه ووقوعه خلافا لبعض العامة لنا انه لا يمتنع ان يخبرنا عدلان ثقتان
في العدالة والثقة والصدق بحكمين متنافيين ولا العلم به ضرورة وتعادل الامارتين قد يكون في المسئلة كحديثين متنافيين في الحد بما فوق
ثمانين والاقتصار منه وقد يكون في موضوعهما كالامارتين المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم والقضاء كالبينتين
والبينتين المتساويتين وايضا قد يكون التعادل في حكمين متنافيين فعلين كالمثال الثاني او بالعكس كالمثال الاول واحتج المنكر بانه لو تعادل
امارتان على الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بهما معا للتنافي بينهما ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما على الحكيم ولا باحدهما معينا للزوم الترجيح
بلا مرجح ولا باحدهما لا بعينه فانه في معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فان الاباحة هو واحد معين منهما وفيه انا نختار تركهما ونرجع الى الاصل
ولا محذور اذ لم يثبت في الخارج اقتضاء التكليف فيهما وان ثبت فنختار الرابع ونقول انه لا يستلزم الاباحة بل انما يستلزمها لو استند
لا مطلقا وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العدالة والعلم مع اختلافهما في الاباحة والحظر فلو اختار تقليد المبيح يصير مباحا
ولو اختار تقليد الحاظر يصير محظورا ثم ان المجتهد مخير في العمل باي الامارتين شاء ويخير مقلده كذلك واما التخيير في الحكم والقضاء
فالتعيين الى القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لمنافاته مع قطع الخصومة لاختلاف الدواعي وفي جواز اختيار القاضي ترجيح احدهما في وقت
والحكم في اخرى قولان الاولى نعم لعدم المانع ثم انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور المعروف من محققي اصحابنا التخيير وقيل بتساقطهما
والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف وسيجيء تمام الكلام **قانون** الترجيح في اللغة هو جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح اقتران
الامارة بما تقوى به على معارضها وهو المناسب للتعارض والتعادل اللذين يستعملان في هذا الباب فانهما صفتان للامارة لا فعلان
للمجتهد وكذلك الترجيح بمعنى اخر وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى للعمل بها ولما لم يكن ذلك الا في الامارتين لعدم
تصور التعارض في غيرهما كما مر فيحتاج الى مرجح للتقديم حذرا عن التحكم وذلك المرجح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فهذا

الاقتران

الاقتران الذي هو سبب الترجيح سمي في اصطلاح القوم بالترجيح فما عرفه بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها فبالا للتعريف لما ذكرنا
لتحقق محله اذ التعريف الاول انما هو لنفس الامارة الراجحة والثاني لفعل المجتهد مع انه يمكن ان يكون مبدء الاشتقاق فيهما ايضا مختلف كما
اشرنا اليه في لفظ الترجيح بل الترجيح بمعنى الاخبار الاحاد فان مبدء الاشتقاق في فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في اللفظ
المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي في زبدته والشارح الجواد اذ لا مشاحة في الاصطلاح نعم للاول
عليه حجر لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ولعل المناقشة انما هو على من يمنع ذلك ووجهه ان يصح ان يفسر
بفعل المجتهد في الامارة والامر في ذلك سهل واذ لحصل الترجيح لاحدى الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل ان الحكم
ايضا ما التخيير او التوقف لان مبنى الامارة الظن لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه منع
الملازمة وبطلان التالي كليهما لان المدار في البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد ثم ان المرجحات بعضها في كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام
بذكر المرجحات في الاخبار ونحن ايضا نذكرها اولا ثم نشير الى حكم الباقي فنقول ان الترجيح بينهما اما من جهة السند او من جهة المتن او من جهة الامور الخارجية
والامور الخارجية واعلم ان مرادنا في هذا المقام من كون كل من المذكورات مرجحا انما هو اذا قطع النظر عن غيره من المرجحات ففي مقام ذكر كل منها
لا ينبغي اشتراط عدم المرجحية من جهة اخرى كما يظهر من العلامة في النهاية حيث اشترط في كون علو الاسناد مرجحا ان لا يكون في سند الرواية الاخرى
كثرة الرواة ونحوها في كل طبقة وان يتساووا في سائر الصفات فانه مما لا حاجة اليه هاهنا اما الترجيح من جهة السند فمن وجوه الاول
كثرة الرواة او نحوها في كل طبقة فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن لتعاضد الظنون الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذي قد ينتهي الى
التواتر وافادة اليقين الثاني قلة الوسائط وهو الذي يسمونه علو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسائطه لان نظر احتمال الكذب
والسهو والغلط وغيرها في الاول اقل فهو اولى وعارضه العلامة في نهايته بالتدليس والقلة فيكون مرجوحا من هذه الجهة وهذا انما يتم فيما لو
ادرك كل من الوسائط الاخر وكانا الفاصلة بين المروي له والامام المروي عنه مدة يستبعد طول عمر هذه الوسائط بحيث يستوعبها
واما فيما علم فيه الحال وادرك كل منهما المروي عنه وشاع روايته عنه فلا وجه له الثالث رجحان احدى الروايتين على الاخرى من حيث الصفات
الموجبة لرجحان الظن مثل الفقه والعدالة والضبط والفطنة والورع ولا يخفى وجه الترجيح لان الفقه يوجب معرفة اسباب الحكم ومؤداه
وورده ومناسبة حال المروي له وكيفية الرواية وذكر حال السماع مما يتفاوت به فهم الخاطب المعنى الحديث وكذلك سائر الصفات المذكورة
يوجب الظن بالصدق وعدم الغفلة فيحصل الفرق بين العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا والتبس ذلك
من قبل المجتهدين الا اذا جعلناهما من باب الامارة للمقلد كما هي للمجتهد وقد عرفت الاشكال فيه فيتدرج في تلك تفاوت مراتب
العدل الترتيب من تزكية الواحد او الاثنين او الاكثر وامور اخر مثل كون احد الراويين مباشرا للقضية دون الاخر كما يقدم رواية ابي رافع
ان النبي تزوج ميمونة وهو محل وكان هو السفير بينهما على رواية ابن عباس انه نكحها وهو محرم وكذا كون احدهما مشافها
عند دون الاخر وكذا كون احدهما قريبا منه والاخر بعيدا وهكذا ويندرج في الترجيح باعتبار السند ما كان احد الراويين غير مشتبه
الاسم دون الاخر واما الترجيح من جهة المتن فهو ايضا من وجوه الاول تقديم المروي باللفظ على المروي بالمعنى وتسوية الشيخ بينهما اذا
كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة ضعيف فهذه المعرفة شرط جواز ذلك لا شرط المساوات ولا ريب ان الاول ابعد من الزلل
مطلقا الثاني تقديم المقروء من الشيخ على المقروء عليه الثالث تقديم المتاكد الدلالة على غيره سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة
في احدهما دون الاخر او من جهة اخرى مثل تاكد الحكم بالقسم والتغليظ كما في بعض اخبار القصر فقصر وان لم تفعل فقد حاددت الله
ورسوله ومثل ما كان احدهما مستدلا دون الاخر او يكون فيه لا لان احدهما بعنوان الحقيقة والاخر بعنوان المجاز او احدهما بعنوان المجاز
الاقرب والاخر بالابعد او احدهما بعنوان المنطوق والاخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والاخر بالخصوص ولا بد ان يعلم ان المراد من
ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص على القدر المنافي له من مدلول العام فيكون بينهما تناقض ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح

في الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ الترجيح في اللفظ المذكور منه

تعادل

ولا ريب ان الخاص ارجح من العام للتنصيص والظهور فهذا لا ينافي قولهم بان التخصيص جمعاً بين الدليلين وان الجمع مقدم على الترجيح فاذا
لوحظ مجرد مدلولي العام مع الخاص فيمكن الجمع بينهما وبذلك يندرج الكلام فيه تحت قاعدة تقديم الجمع على الترجيح واذا لوحظ ان في الجمع
لا بد من ترجيح الخاص على القدر المساوي له من العام بتخصيص الامر في ابقاء الخاص على حاله واسقاط ما يساويه من العام او ابقاء القدر المساوي له
من العام واسقاط الخاص فيندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما كان احدهما عاماً مخصصاً والاخر غير مخصص او كان التخصيص في
احدهما اقل وفي الاخر اكثر الرابع الفصاحة فيقدم الفصيح على الركيك وربما يعتبر الافصحية ايضاً ووجهها انهم افصح الناس فالاشبه
بكلامهم يورث الظن بالصدور والتحقيق في ذلك ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد صدور مثلها عن غيرهم ككتاب نهج البلاغة والصحيفة
السجادية وبعض كلماتهم الاخر من الخطب والادعية فلا ريب انه من المرجحات بل من اقويها والا فالذي يظهر من تتبع الاخبار انهم في امثال الفروع لم
يكونوا معتنين بشأن الفصاحة ولم يتفاوت كلماتهم في الفصاحة تفاوتاً معتبراً بحيث يمكن التميز بذلك وحصول الرجحان والظن
الخامس ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجاً الى توسط واسطة دون الاخر فالثاني مقدم على الاول واما الترجيح بالاعتضادات
الخارجية فمن وجوه الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر اذ لا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد وكذلك اذا كان احد المعاضدين اقوى من
الاخر اذا اعتضد كل منهما بدليل الثاني اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيما المتقدمين لقرب عهدهم بزمان الائمة وتمكنهم من معرفة
حال الاخبار ازيد من المتأخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقاً للقدماء والاخر موافقاً للمتأخرين وتعارض المشهوران فان
تقدم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات يورث الظن باصابتهم وكون المتأخرين اكثر فحصاً وادق نظراً مع عثورهم
بفتوى القدماء وقرب عهدهم وتجربتهم مع ذلك قولهم يورث الظن باصابتهم ولكل وجه ويتفاوت المقامات ولا بد للمجتهد من التتبع
في كل مقام فربما كان اجماع القدماء على حديث لاجل شدة التقية الباعثة على اختفاء الحق لا اقتضاء ساير الازمان ذلك فلما ظهر
الحال بعد بالتدريج للمتأخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجماعهم لاجل قرينة خفية على المتأخرين ولا بد من التأمل والتفحص في ذلك
والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع للمقامات والشهرة كالاجماع ينقسم الى المحقق والظني بالاطلاع عليهما او بالنقل وربما يتعارض
النقلان كما وقع في مسألة حد الرضاع بالنسبة الى العشرة والخمس عشرة وربما جمع بينهما بان اشتهار الاول بين القدماء والثاني بين
المتأخرين الثالث موافقة الاصل ومخالفته وبين الموافق المقرر والمخالف الناقل فبعضهم رجح المقرر لانه موجب لحمل كلام الشارع
على التأسيس والافادة دون التأكيد فان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه يعني ان الشارع حكم اولاً بالناقل وفائدته
رفع حكم الاصل ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل فكل وقع في محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتأخيره عن المقرر فيكون وقوع المقرر
قبله بلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون تأكيداً لا تأسيساً وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام الموافقة
للاصل اما فوق حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل لانه يستفاد منه ما لا يستفاد
الا منه بخلاف المقرر فحمل كلام الشارع على التأسيس اولى وبان العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه انما يزيل حكم العقل بخلاف
المقرر فانه يزيل حكم النقل بعدما ازال حكم العقل ويضعف الاول بان ذلك اذا علم تقدم المقرر وان قدرناه متأخراً فلا بد كذلك
والثاني بانه مع انه معارض بان ذلك نسخ للاقوى بالاضعف لان المنسوخ ح هو العقل والمقرر معاً انما يتم ان لو قلنا بان رفع حكم
العقل بالناقل نسخ ولم يكن كذلك والتحقيق ان ما علم فيه التاريخ من كلام الرسول فلا اشكال في تقديم المتأخر ناقلاً كان او مقرراً
وفي المجهول التاريخ لا بد من التوقف هذا اذا علم بصدورهما معاً عنه واما مع عدم العلم بالصدور فالكلام فيه كما لو كانا في اخبار
الائمة فانه مع فرض عدم النسخ في كلامهم لا يبقى الا احتمال الخطأ في احدهما او التقية فسواء كانا قطعيين منهم او ظنيين فالاقوى وقد يرى
تقديم المقرر لكونه معاضداً بدليل اخر وهو العقل فيكون ارجح في النظر سواء علم التاريخ في كلامهم او لم يعلم وكيف كان فالاقوى
ترجيح المقرر في الادلة التي بايدينا اليوم والعمل على ذلك الرابع مخالفة العامة فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه

وقد يشير اليه في روايات كثيرة ورد فيها الامر بموافقة الرواية لحجيتها او الاذن بعمل حديث الامام المروي عنه او بعاشرين ذلك الراوي فانهم مختلفون
في المسائل جدا وكان الفقه مختلفة بملاحظة مذاهبهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه فقد نقل عن تواريخ العامة
ان مدار اهل الكوفة في عصر الصادق ع كان على فتاوي ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل اخر واهل مكة على فتاوي ابن جريح واهل مدينة
على فتاوي مالك ورجل اخر واهل مصر على فتاوي عبد الله بن مبارك وهكذا كانوا مختلفين بالخلاف شتى الى ان استقر مذاهبهم
في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة فلا بد من التامل في الحمل على التقية والرجوع الى ما لا تنفر الرواية على ذلك او قرينة خارجية
او مناسبة لحال الراوي والمروي عنه او غير ذلك لا الحمل بمجرد موافقة لبعضهم على اي نحو يكون ولا يبعد كفاية مجرد الاحتمال اذا لم يضعف
الاحتمال في الحمل الاخر لكلام ثم ان المرجحات الاجتهادية وما يوجب الظن بالصحة كثيرة ينتج اكثرها مما ذكرناه وقد مر الاشارة الى بعضها في مباحث
الاخبار وعلى المجتهد ان يجمع ويتتبع ما يورثه الظن وان يكون بصيرا في امره ولا يكتفي بملاحظة رجال السند في تصحيح الخبر وتعديله على ما هو
ينقى السند بحسب اصطلاح المتاخر كما اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار الاحاد فان فيها مرجحات كثيرة لم يذكرها العلماء مع انه في ملاحظة
سند الاخبار اشكالا لا ابدا ان ننبه لئلا تبادر بالتصحيح او التضعيف وقد ذكر العلامة المجلسي ره كلاما في اربعينه لا باس بايراده لكثرة
فوائده فانه قال في الحديث الخامس والثلثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير بعد ما حقق وبين
ان محمد بن اسمعيل هذا هو البندقي النيشابوري ان جهالته لا تقدح في صحة الحديث لوجوه الاول ان رواية الكليني عنه في اكثر الاخبار التي اوردها
في الكافي واعتماده عليه يدل على ثقته وعدالته وفضله وفيه الثاني ان الفضل لقرب عهده بالكليني واشتهاره بين المحدثين لم يكن
الكليني يحتاج الى واسطة في ثبوته بينه وبينه ولذا اكتفى به في كثير من الاخبار الثالث ان الظاهر ان هذا الخبر ماخوذ من كتاب ابن ابي عمير وكتب
ابن ابي عمير كانت اشهر عند المحدثين من اصول الاربعمائة عندنا بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس في رابعة النهار فكما انا لا نحتاج
الى سند لهذه الاصول الاربعة واذا اوردنا سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنة السلف وربما لم نبال بذكر سند فيه ضعف او
جهالة لذلك فكذا هؤلاء الاكابر من المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعيف او مجهول
وهذا باب واسع شافع ناجع ان تيقنتها يظهر لك صحة كثير من الاخبار التي وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا تظهر
الا لمن تتبع الاخبار وتتبع سير قدماء علمائنا الاخيار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسالك التعسف
المعاند الاول انك ترى الكليني ره يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب او الى ابن ابي عمير او الى غيره من اصحاب الكتب المشهورة ثم يبتدي
بابن محبوب مثلا ويترك ما تقدمه من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي بايراد السند مرة واحدة فيظن من لا دربة له
في الحديث ان الخبر مرسل الثاني انك ترى الكليني والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا في موضعين يذكرون سندا الى صاحب الكتاب
ثم يوردون هذا الخبر بعينه في موضع اخر بسند اخر الى صاحب الكتاب او يضم سندا او اسانيد صحيحة اليه فيعلم انهم لهم اسانيد صحاح في خبر
يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف في موضع اخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه
الكتب عندهم الثالث انك ترى الصدوق ره مع كونه متاخرا عن الكليني اخذ الاخبار في الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد
في الفهرست وذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا ولذا صار الفقيه متضمنا
للصحاح اكثر من سائر الكتب والعجب ممن تأخر عنه كيف لم يقتف اثره لتكثير الفائدة وقلة حجم الكتاب فظهر انهم كانوا ياخذون الاخبار من
الكتب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة الرابع انك ترى الشيخ اذا اضطر في الجمع بين الاخبار الى القدح في سند لا يقدح
فيمن هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح اما في صاحب الكتاب او فيمن بعده من الرواة كعلي بن حديد واضرابه مع انه في
الرجال ضعف جماعة ممن يقعون في اوائل الاسانيد الخامس انك ترى جماعة من القدماء والمتوسطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله
على جماعة لم يوثقوا فغفل المتاخرون عن ذلك واعترضوا عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن الحسن بن ابان

وابراهيم

واضرابهم ولعل بين لك الان لما ذكرنا السادس ان الشيخ قدس سره فعل مثل ما فعل الصدوق لكن لم يترك الاسانيد طرا في كتبه فاشتبه الامر
على المتاخرين لان الشيخ عمل لذلك كتاب الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قليلا من
ذلك في مختتم كتابي التهذيب والاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على المتتبع الممارس انه اخذه من كتاب من تلك الاصول المعتبرة وكان
للشيخ في الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب الى الامام وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند فيه ضعف الرابع
ان الشيخ ره ذكر في الفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو من ثلثمائة مصنف اخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة
من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين جعفر بن الحسن بن حسكة القمي وابو زكريا محمد بن
سليمان الحمراني كلهم عنه انتهى فظهر ان الشيخ ره جميع مرويات الصدوق نور الله ضريحه بتلك الاسانيد الصحيحة فكلما روى الشيخ خبرا
من بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته بسند صحيح فسنده الى هذا الاصل صحيح وان لم يذكر في الفهرست سندا صحيحا اليه
وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع في الاخبار التي لم تصل الينا من مؤلفات الصدوق فاذا احطت خبرا بما ذكرنا لك من
غوامض اسرار الاخبار وان كان ما تركنا اكثر مما اوردنا واصغيت اليه بسمع اليقين ونبت عن تعسفات المتعسفين وتاويلات المتكلفين
لا اظنك ترتاب بعد هذا في حقيقة هذا الباب ولا تحتاج بعد ذلك الى تكلفات الاخباريين في تصحيح الاخبار والله الموفق للخير والصواب انتهى
كلامه اعلى الله مقامه ثم اعلم ان ههنا روايات كثيرة وردت عن ائمتنا في علاج التعارض بين الاخبار وترجيحها تنيف على ثلثين وقريب
اربعين على ما وصل الينا وهي مختلفة في نفسها ففي كثير منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله وفي بعضها او سنة نبيه وفي بعضها سنة
نبيه ايضا بل في كثير منها ان ما يخالف كتاب الله باطل او زخرف وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفي بعضها العرض
على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي طائفة منها التخيير او الامر من دون ملاحظة المرجح وفي بعضها الامر بالارجاء والتوقف او لا
يخبره حتى تلقى من اخبره وانه في سعة حتى تلقاه وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني عن عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبد الله ع
عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك الى ان قال فكيف يصنعان قال ينظران
الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا الى ان قال قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين
في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا
يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من
روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه
لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله ص حلال بين
وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان
الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف
حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين
موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا
قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه
حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وروى ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة
قال سئلت الباقر ع فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر
بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول به اعدلهما عندك فان الحق
واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم

قال يأخذ بما خالفهم فقلت ربما كانا معاً موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذاً فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف
الاحتياط فقلت انهما معاً موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذاً فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر وفي رواية انه
قال فاذاً فارجه حتى تلقى امامك فتسئله انتهى كلام العوالي وانت خبير بان العمل على هذه الاخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها فقد
بعضها قدم اعتبار صفات الراوي على الاجماع كما في رواية ابن حنظلة وبعضها على العرض على الكتاب وفي بعضها قدم العرض على الكتاب
ولم يعتبر شيئاً آخر وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك من التناقضات وقد تصدى بعضهم
للجمع بينها بوجوه لا يكاد ينتظم منها ضابطة يمكن الركون اليها لا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وتحقيق المقام انا نقول لا شك
ان تلك الاخبار اخبار الآحاد وقد مر ان حجية اخبار الآحاد اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها كآية النبأ والاجماع او من
جهة انه مما يحصل به الظن ومن جهة انه ظن المجتهد وقد اخترنا الثالث وبينا عدم تمامية الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد فح
نقول اذا كان الدليل على حجيتها هو انه ظن المجتهد فلا بد في المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل به الظن منها وترجيح ما صح منها
وما وافقها الحق في نظر المجتهد سواء وافق واحداً من تلك الاخبار المذكورة في وجوه التراجيح ام لا فان حجية هذه الاخبار الواردة
في العلاج ايضاً انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة في المسئلة الفقهية انه هو الموافق
للواقع واقتضى الظن الحاصل من حجية بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج خلافه مثل ان الظن الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر الدال
على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور في الاخبار العلاجية لكون راوي الرواية الاولى اوثق واعدل
ثم اذا تاملنا في المسئلة الفقهية ورأينا احد طرفي المسئلة او مع النظر والحديث الدال عليه ارجح بسبب القرائن الاخر مثل
علو الاسناد وموافقته دليل العقل وغير ذلك من المرجحات الاجتهادية وان كان الطرف الآخر موافقاً لظاهر الكتاب فح لو اعتمدنا
على ظننا هذا بان نفتي بما وافق مختارنا من الخبرين الواردين في هذه المسئلة الفقهية لنفس الامر ووجدنا مختارنا في المسئلة
الاصولية وترجيحنا الدال على ترجيح موافقة الكتاب على ما وافق المشهور فلا بد ان يترك الظن الاول بهذا الظن وانت خبير بانه لا
دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما بل الترجيح للاول لانه ظن بالحكم النفس الامري في المسئلة الفقهية اولاً والثاني ظن بواسطة ترجيح
تقديم اعتبار الظن الحاصل في ترجيح الخبر الذي هو في المسئلة الاصولية والاول خاص والثاني عام بعنوان ان الثاني يدل بالعموم
على ترجيح الموافق للكتاب على غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة الواردة على خلافه لا يقال اذا تامل
المجتهد في المسئلة الفقهية فلا بد ان يتامل في علاج المتعارضين ويلاحظ الاخبار الواردة فيه وبعد ترجيحها والتامل فيها ترجيح
ما دل منها على تقديم موافق الكتاب على الآخر وحصول الظن له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظن له بخلافه من تلك الاخبار
المتعارضة في المسئلة الفقهية لانا نقول انه في مسئلة الجمع بين الاخبار يقول بكلي مغاير للذي في المسئلة الفقهية المستفقه بذلك
ولا ينافي حصول الظن في المسئلة الاصولية عدم حصوله في المسئلة الفقهية ولا بالعكس اما ترى انا نثبت في الاصول رجحان الاستصحاب
والعمل به بل وربما نستدل في الطلب بالاخبار الصحيحة ثم قد يحصل الظن في الفقه على خلافه مقتضياً من جهة اخرى وكذا رجحان دلالة
صيغة افعل على الوجوب لا ينافي حصول الظن بكون المراد منها الندب في المسئلة الفقهية مع انا نقول التامل في علاج المتعارضين
لا ينحصر في ملاحظة الاخبار العلاجية حتى يلزم المحذور بل يرجع الى جميع القرائن والامارات المحصلة للظن كما هو مفروض
المسئلة من الرجوع الى ظن المجتهد من حيث هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجي من حيث هو الخبر العلاجي فلا مانع من حصول الظن في
المسئلة الفقهية على خلاف ما اقتضاه المسئلة الاصولية اعني علاج الخبرين المتخالفين والحاصل انا نقول ان في الاخبار
العلاجية من حيث هي ومن حيث انها علاج الخبرين المتعارضين من حيث انهما خبران متعارضان يوجب ترجيح ما وافق الكتاب
مثلاً لكثرة الاخبار او تقية الرواة مثلاً مع قطع النظر عن ملاحظة مسئلة من المسائل الفقهية والتامل في المسئلة الفقهية

الخاص

الخاصة فلا يقتضي خلاف ذلك وان لوحظ الاخبار العلاجية ولوحظ الخبران المتعارضان فيه فان ملاحظة الخبرين في المسألة الفقهية لا من حيث
انهما خبران مطلقا بل قد يكون من حيث انهما دليلان من ادلة المسألة فلا منافاة بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق الكتاب
اذا لوحظ الخبران من حيث هما خبران متعارضان يتعلق به حصول الظن في المسألة الفقهية بتقديم ما يخالفه فان قلت انه مع حصول الظن
بلزوم العمل على مقتضى الرواية بتقديم ما وافق الكتاب كيف يحصل الظن باحد طرفي المسألة الفقهية مع مخالفته الكتاب قلت
كيف يحصل الظن باحد طرفي المسألة الفقهية مع كون الطرف الاخر موافقا للاستصحاب فقد تريهم قد يقدمون الظاهر على الاصل
وليس ذلك الا لاجل حصول الظن في طرف الظاهر فهذا الظن مما يحصل مع ان ظن المجتهد في الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب و
المفروض ان العمل على الظاهر ليس الا من جهة حصول الظن للمجتهد بسبب الامارات والقرائن والغلبة فان قلت مرادنا من البناء على
العمل بمقتضى ما رجحناه من الاخبار العلاجية هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاها مثل تقديم ما وافق الكتاب على غيره من
هذه الجهة وهذا لا ينافي عدم حصول الظن بما وافق مقتضاها في المسألة الفرعية من جهة اخرى من الظنون الاجتهادية قلت مع ان
هذا يرجع عما ذكرت اولا نمنع حصول الظن الاجتهادي بتقديم الخبر العلاجي الخاص نقول به تعبدا من دون ملاحظة ان موافقه المسألة
الفقهية له موجب لرجحانها في نفس الامر ومورث لحصول الظن بموافقتها للواقع ام لا والا لما كان عملا بالخبر العلاجي بل يكون عملا على
حصول الظن النفس الامري فلا معنى لاعتبار الجهة وملاحظة الحيثية لانه انما يلزم ارادة العمل بالظن من حيث انه ظن كما لاحظوه في حجية
الاجتهادية لا التعبد واما لو انحصر الترجيح في الاخبار الفرعية على العمل بمقتضى الخبر العلاجي من جهة عدم حصول الظن من جهة اخرى فربما
فهذا ايضا عمل بالظن الاجتهادي لان الخبر العلاجي ايضا ظني بالفرض سلمنا لكن مقتضى الخبر العلاجي افادة الظن فيما نحن فيه مع قطع النظر
عن كونه مقتضيا ايضا فلا يبقى ثمرة في العمل بالخبر العلاجي وايضا ان ذلك يستلزم تخصيص الدليل القطعي العقلي بالظني وهو باطل
كما حققناه سابقا انه لا يجوز تخصيصه بالقطعي فضلا عن الظني وذلك لان بناء العمل على اخبار الاحاد من جهة كونه ظن المجتهد مبني
على واحد من الادلة القطعية التي ذكرناها في مبحث خبر الواحد فعلى هذا اذا خصصنا جواز العمل بالظن بما لم يقم ظن اخر على عدم حجية
هذا الظن وقلنا بان العمل باحد الخبرين المتعارضين في الفروع مع كونه مظنون الصدق في نفس الامر مشروط بعدم كونه مخالفا لمقتضى
ما هو اقوى من الاخبار المتعارضة الواردة في علاج التعارض وخصصنا به لزم المحذور المذكور مع انا نقول انا لا نقول لا يحصل الظن
اصلا في الخبر العلاجي ولا يمكننا الحكم بان الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب مثلا مظنون الصدق ومرادنا العمل في علاج
التعارض بالذي لحقه الخبر الوارد في ترجيح المشهور على موافق الكتاب بسبب ان رواته افقه واعدل واوثق لان المراد في باب الترجيح في
الفقه والاصول لا بد ان يكون الترجيح بما هو اقرب الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب الى الصدور عن المعصوم اذ ليس كل ما يصدر عن المعصوم موافقا
للحق النفس الامري بل ربما كان من جهة خوف تقية وغير ذلك فكيف يحصل الظن للمجتهد بترجيح ما دل على تقديم ما وافق الكتاب
مطلقا مع انه يحتمل ان يكون الطرف المخالف في المسألة الفرعية مظنون المطابقة لنفس الامر من جهة القرائن والامارات الاخر اذ المراد
بالكتاب هو الاعم مما علم منه ضرورة من الدين والظواهر والحاصل انا نقول كلما حصل للمجتهد الظن بسبب من الاسباب بخاصة لا معارض
لها فلا اشكال وكذا لو حصل له الظن بحجية احد المتعارضين في المسألة الفقهية من اي جهة يكون يجب العمل عليه لما قدمناه من
الادلة في وجوب العمل بالظن على المجتهد لئلا يلزم ترجيح المرجوح ولغيره من الادلة سواء اقتضى بعض الاخبار الواردة في علاج التعارض
مع كونه اقوى بحسب السند والدلالة وغيرهما من غيره خلافه ام لا واذا تساويا في نظره فالمظنون هو احدهما فيتخير بينهما وان وافق
ظنه في هذه المسألة الفرعية لواحد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس من جهة العمل بذلك الخبر بل لانه مقتضى ظنه الواجب
الاتباع وان كان دليل حجيتها هو ما استدلوا به مما يدل على حجيتها من حيث هي من الاية والاجماع فمع ما بينا انه لا يتم ومع
تسليمها انما يدل على حجيتها في الجملة فدعوى حجية تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لا بد ان يكون هو بتلك الادلة ولا يجتمع

انها لا تدل على حجية مطلق الثقات المتعارضة لان العمل بها فالدليل على تقديم بعض تلك الاخبار على بعض وترجيحهم فان اعتبرت في الترجيح
على بعض تلك الاخبار كسائر الاخبار ولعدم ثبوت حجيتها بعض مع شمول الدليل لذلك ولزوم الترجيح من غير مرجح فيه انه قد يستلزم الدور
كالانحصار وان اعتبرت من حيث خارج فهو دليل لا العمل بظن المجتهد لا الخبر من حيث انه خبر وهو خروج عن الفرض فالتحقيق في ترجيح
الاخبار ان يقال انها وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حقيقة الخبر وموافقته للحق لنفس الامر لا لمجرد معرفة ما هو صادر عن الائمة
من غيره وظاهرها ان المراد منها الاجتهاد في اخبار الآحاد لا الاخبار القطعية وتلك الاخبار ايضا من الادلة الدالة على ان حجية
اخبار الآحاد ظنية وما يتوهم ان ذكر هذه المرجحات في الاخبار من باب التعبد لا لاستعلام الترجيح لنفس الامر فهو من الخيالات الفاسدة
التي تقطع السليقة المستقيمة بفسادها فنقول مقتضى تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الوجوه فيما اقتصر الامام في بعضها
بواحد من الوجوه انما هو مع فرض التساوي في سائر وجوه الترجيح او انه لتلك الراوي كان محتاجا الى الوجه الذي اقتصر عليه الامام وكل
وجه من الوجوه المذكورة مبني على داع دعى اليه فلما كان الملاحدة والغلاة والزنادقة خاصموا دين الله وكتابه فدعتهم اهواؤهم الى
وضع اخبار مخالفة للكتاب والسنة ونسبوها الى صاحب الشرع لتشويه الدين المبين وترويج طريقة المبطلين فنظر الامام في
العرض على كتاب الله وسنة نبيه الى ان ثبت جماعة كانوا مبتلين بمعاشرة امثال هؤلاء واستماع اخبارهم ولما كان الخلفاء الفاسقون
متسلطين في زمن الائمة وكانوا يخوفونهم وربما كانوا يفتون موافقا لآرائهم من اجل التقية فنبههم في العرض على غيرنا وعلى العامة
ملاحظة الاحتراز عن الاخبار الموافقة لهم ويظهر منه مراعاة حال الشهرة ولما كثرت الكذابة والضالة واهل الغفلة والسهو
والشبهات فيهم ودخل اخبارهم في اخبار اصحاب الائمة فوضع قاعدة الرجوع الى الافقه والاعدل والاورع من جهة ذلك الى غير
ذلك من الوجوه فالاقتصار في بعض الروايات بالبعض دون البعض اما بملاحظة حال الراوي واحتياجه الى تلك القاعدة با
لخصوص واما من جهة كون الروايتين مفروض التساوي في غيره واما رواية عمر بن حنظلة فيمكن ان يقال ان مبناها على ان المتحاكمين لما
كان الغالب فيهما انهما من العوام المقلدين فحكم ما ولا يرجعهما الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من رواة اخبارهم وامرهم بالرجوع الى
عليه الافقه الاعدل الاورع الاصدق في الاجتماع يكفي مؤنة الفحص عن حال الرجال والحكم اذ الظاهر من حال مثله انه اخذ بما هو الراجح لمعرفته
بحال المشهور وخلافهم وموافقة الكتاب وخلافه وموافق العامة ومخالفتهم وموافقة الاحتياط ومخالفته فوجود هذه الصفات
واجتماعها خصوصا مع الافقهية يكفي عن التفحص لان المراد انك وان علمت ان جامع هذه الصفات يفتي بالشاذ النادر او بما خالف كتاب
الله مثلا او بخلافهما ايضا فاتبعه وارجع اليه ثم لما فرض الراوي موافقتهما في الصفات المذكورة فحكم الامام ح بالرجوع الى مدارك
المسائل في الحكم وملاحظة ان ايهما موافق للمشهور والمجمع عليه امر بتبعيته وذلك ايضا مبني على ان الظاهر من المشهور المجمع عليه انه
ليس مخالفا للكتاب مثلا ويكفي ذلك للاعتماد على متابعة المشهور من التفحص عن حال الحكم لا انك وان علمت انه مخالف للكتاب
مثلا يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوي التساوي في ذلك وهكذا وبالجملة الرجوع الى تلك الاخبار في طريقة الترجيح مما لا يمكن
بوجه للاختلاف الحاصل فيها بحيث لا يرجى زواله مع ان فيها اشكالات اخر مثل ان الافقهية والاصدقية والاورعية اشترط
اجتماعها في الرواية فلا يكفي احدها ومثل ان الورع والصدق لا يستلزم اقربية ما قاله الى الواقع بل انما يستلزم اقربية صدوره
عن المعصوم والتفصي في الترجيح الاول اذ ربما كان الحكم صادرا على وفق التقية عن العامة ومذاهبهم واما من سلطان العصر المتغلب
وان لم يكن مذهبه في المسئلة موافقا لاحدهم كما ذكروه في مسئلة نجاسة الخمر بحمل الاخبار الدالة على الطهارة على التقية من جهة ولوع
السلطان على شربها لا من جهة كونها مذهبا للعامة فان عامتهم على النجاسة ومثل الاشكال في معرفة التقية بالنسبة الى كل
واحد من الاحكام والرواة والائمة باختلافها بالنسبة اليهم كما عرفت ومثل الاشكال في موافقة الكتاب وعدمها لان الضروريات
المستفاد من الكتاب لا يحتاج الى العرض عليها واما الظواهر المختلف فيها فلا يناسب هذه التاكيدات والتشديدات وان خالفها

دعوى

نعرف منها الحال سيما بعد القول بجواز بيان الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصا عند الاخباريين المنكرين لحجية ظواهره القائلين
بان تفسيرها انما هو بالاخبار ومع ذلك كله فالاحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن موازنة الاخبار معها ليست الا اقل قليل لا سيما
ما ورد في تلك الاخبار من تقديم العرض على كتاب الله في جواز الرد فانه في الاحكام المختلف فيها انما هو ما دل من الروايات على اصل البراءة
والاباحة فهو مما يكثر فروعها في الاحكام لكن مخالفة اصل البراءة التي هي مما يوجب هذه التأكيدات والتشديدات بل يجوز مخالفته بمخصصيها
بخبر الواحد وغيره من الظنون سيما عند الاخباريين الذين ينكرون حجيته ويقولون بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكال في انه
التوقف والارجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها المعلوم بطلان القول بوجوب الاحتياط ولايجابه الحرج والضيق ومثل الاشكال
في الامر بالتخيير في كثير منها في اول الامر المستلزم لترجيح المرجوح الا ان يحمل على صورة التساوي والعجز عن الترجيح ومثل الاشكال في انه
المسألة الاصولية لا يثبت بخبر الآحاد وهو ايضا ... الا ان يرجع الى ما ذكرنا من ان الدليل على العمل بالادلة الظنية مطلقا هو كونه
ظن المجتهد لا الحديث فتم الكلام كما مر وبالجملة لا ينكر كون ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه المرجحة في الجملة ولكن لا يتم الانحصار فيها
مضافا الى ان الترتيب المذكور في بعضها فالمعتمد هو ما يترجح في نظر المجتهد في الموارد وقد اغرب بعضهم حيث انكر طريقة المجتهدين في الترجيح
والاعتماد على الوجوه التي ذكرها الائمة لا دليل على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات الواردة
في العلاج ثم ذكر الروايات المختلفة ثم لما رأى اختلافها اخذ من كل منها شيئا او قدم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها على بعض
باجتهاده وحسب ان ذلك رجوع الى الروايات وغفل من ان هذا ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده فكر عما فر عنه لا سيما
على مطلق الجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاهتمام به في الاخبار الكثيرة وضم اليه السنة المذكورة في بعضها ثم ملاحظة
الصفات المذكورة في رواية عمر بن حنظلة ان لم يعلم الموافقة والمخالفة ومع التساوي فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع
ولا بد له على ما ذكره — التساوي فالعرض على روايات العامة الى آخر ما ذكره بالخصوص على التفصيل المذكور في واحد من الروايات واغرب من هذا ما صنعه
بعض الافاضل من الاخباريين المتأخرين من حمل هذه الاخبار كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكالات عليها قال
ومن تأمل فيها وفي قول الائمة انهم الذين اوقعوا الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا علم ان الاصل هو التخيير في العمل والتوقف
في الفتوى ومنع وجوب الترجيح مستندا بانه لم يثبت لزوم التكليف بما هو الواقع او بما يحصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث
المعارض جائز العمل مظنون الصدق فالمكلف به هو احد الامرين بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة للمقتضى
الاصل او ذكر وما ذكر من قول الائمة معارض بقولهم قد كثرت علينا الكذابة وان المغالين دسوا في كتب اصحابنا وقول
امير المؤمنين ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من السوانح
والاختلالات واغتشاش امر الرواة واخبارهم وكتبهم وتلف بعضها ينادي بلزوم التفحص والنقد والانتخاب في تلك الاخبار
الواردة في علاج التعارض دليل على وجوب ذلك وهذا كله مع انضمام قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وبطلان التخيير
يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معا فلا بد من بذل الجهد في تحصيل الحق والترجيح لئلا
يكون مقصرا في تحصيل الحق قال الفاضل المتقدم من قال بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحجيتهما معا وقد سوغ حجية كل
حديثين يجوز العمل بهما لولا التعارض ومع التعارض قد رخص الائمة العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع وينبغي في نفس
الامر وانتم ايضا تقولون بتجويز العمل بخلاف الواقع لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح وانت بعد ملاحظة
ما سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذه الرخصة من اين ثبت ومن اين يحكم بان حديث التخيير في اول الامر من المعصوم دون غيره
وان مراده هو التخيير قبل العجز عن الترجيح ايضا سيما بعد ملاحظة الاخبار الكثيرة الآمرة بلزوم الترجيح وكما يجوز لك حمل تلك
العجز — الاخبار على الاستحباب فلنا ان نحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح فاذا جاز ترجيح ما ذكرت فانا لو سلمنا امكن جواز العمل

التخيير من دون المرجح في الفروع كيف نسلم عنك في الاصول ولو سلمنا عنك في تلك الاصول فلنا ان نقدم العمل بوجوب الرجيح الحاصل بمقتضى واحد من الاخبار الدالة عليه بعد الاخذ به يجب العمل بالاخبار احد المجتهد بن المقلد وقد بينا الدليل على وجوب ترجيح الراجح وبطلان قول منكره في بحث خبر الواحد بقي الكلام في ترجيح الاقوال الثلثة عند التعادل والعجز عن الترجيح والاظهر الاكثر المعروف من محققي متأخري اصحابنا ومتاخريهم التخيير وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف والكلام في ذلك ايضا مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى الاخبار في ذلك سيما مع اختلافها وفي ادلة المقصود يحكم فيها بالتخيير او لا وربما حكم به بعد العجز عن الترجيح لكنها مختلفة فان التخيير بعد انتفاء الترجيح فلا يعرف في الاخبار موضع التخيير الخاص بحيث ينفع الاشكال نعم يظهر من كثير منها انه بعد العجز عن الترجيح فاذا حمل المطلق على المقيد يقتضيه الجمع التخيير بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لتمام المقصود وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص نعم هذه الاخبار مؤيدة للمختار واما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل على التخيير لاكثريتها واوفقيتها بالاصول وعمل المعظم وربما حمل روايات التوقف على زمان يمكن تحقيق الحال بالرجوع الى الامام ع كما يستفاد من صريح بعضها حيث قال ارجه حتى تلقى امامك ومقتضى بعضها ان الامر موسع بعد التوقف حتى تلقى الامام فيكون حاصله انك لا تجزم باحد الطرفين انه حكم الله وان جاز لك العمل بكل منهما حتى تلقى امامك ويمكن حملها على الاستحباب وربما جمع بعضهم بينهما بحمل التخيير على العبادات والتوقف على الدعاوي والمداينات كما في رواية ابن حنظلة ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ مع انه بعض الروايات الدالة على التوقف ما يشعر بارادة العبادة بل هو الظاهر منها والحاصل انه هجر جميع اصحابنا المجتهدين لهذه الاخبار في مقام الترجيح والرجوع الى المرجحات الاجتهادية التي كثير منها يرجع الى ما ذكره في المرجحات الاخبارية ايضا شاهد قوي على عدم امكان الاعتماد بشيء من تلك الاخبار في مقام الترجيح وبما ظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول بالتوقف بملاحظة ما مر في الادلة العقلية ايضا واما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف لان بعد ملاحظة ورود الشرع والتكليف سيما بعد ملاحظة الاخبار الواردة في انه ليس شيء الا ورد فيه حكم حتى ارش الخدش وانه مخزون عند اهله خصوصا بعد ملاحظة الاخذ بالراجح من الاخبار المتعارضة عند امكان الترجيح وامكان وجود المرجح لما نحن فيه وقد خفي علينا يحصل الظن بان حكم الله في هذه المادة الخاصة هو مقتضى احد الامارتين لا اصل البراءة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة في التخيير وفي ان الخلاف منا وانه ابقى لنا ولكم فلا يجوز ترك المظنون ثم اصل البراءة يقتضي عدم التكليف بواحد معين منهما وكيف كان فالمذهب هو التخيير هذا الكلام في الاخبار واما سائر الادلة فان وقع بين آيتين من كتاب الله فان كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد فيعمل بهما بمقتضى ما مر فيقيد ويخصص ان امكن ويحصل الجمع بينهما بوجه على المنهج الذي بيناه في معنى الجمع فالمتقدم منسوخ والمتاخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ ولم يحصل المرجح بوجه من جهة قوة الدلالة وضعفها واعتضاد احدهما بدليل آخر فالمختار التخيير وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة النبوية واما لو كان من الائمة فلاجل احتمال التقية يمكن تقديم الكتاب مع انتفاء الاحتمال وقطعية المراد من السنة وظنيته في الكتاب فلا ريب في تقديم السنة ومع ظنية دلالة السنة فهو ايضا مثل السنة النبوية الا في احتمال النسخ واما بين الكتاب وخبر الواحد فقد عرفت حال العام والخاص منهما واما غيرهما فالكتاب مقدم مطلقا والاجماع المنقول كخبر الواحد وكذلك الاستصحاب واما التعارض بين خبر الواحد والاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح الخبر لانه منوط بالحس والاجماع بالحدس والاول ابعد عن الزلل ومع فرض التساوي فحكمهما حكم تعارض الخبرين واما الاجماعان القطعيان وقد اشرنا امكانه وكذا الاجماعان الظنيان فيلاحظ فيهما موافقة العامة ومخالفتهم ومع الجهل به فيرجع الى المرجحات الخارجة واما التعارض بين الاستصحابين فيلاحظ في الاصل الثابت فيهما وما خذه ورجحان الدليل الذي ثبت اصل الحكم المستصحب منه يوجب الرجحان وكذلك يتفاوت اقسام الاستصحاب

وان لم يكن

بتفاوت

بتفاوت الأدلة على حجيتها كما أشرنا إليه في محله وكل يلاحظ اعتضاد كل منهما بالأصل أو بدليل وهكذا ومع التساوي وعدم إمكان
الترجيح وعدم إمكان إعمالهما كما في بعض الصور التي أشرنا إليها فالتخيير وأما التعارض بين الأصل والظاهر فمذكور في ألسنة الفقهاء
والأصوليين وقد فصل الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد تفصيلا وقال إن الظاهر إن كان حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية
والأخبار فهو مقدم على الأصل بغير إشكال وإن لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف أو العادة الغالبة أو القرائن أو غلبة الظن
ونحو ذلك فتارة يعمل بالأصل ولا يلتفت إلى الظاهر وهو الأغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت إلى هذا الأصل وتارة يخرج في
المسألة خلاف ومن أمثلة الأول إثبات شغل ذمة المدعى عليه بالبينة وإخبار ذي اليد بطهارة ما في يده بعد العلم بنجاسته
أو بالعكس ومثل الإخبار ببلوغ الظل في موضع يعلم منه دخول الظهر لا الإخبار بنفس الظهر ومن أمثلة الثاني بالحمل الآخر في شهر
رمضان مع الشك في طلوع الفجر وثياب من لا يتوقى النجاسة إلى غير ذلك مما لا يبعد ومن أمثلة الثالث الشك بعد الفراغ من
الصلاة أو الطهارة في فعل من أفعالها فإن الظاهر وقوعها على الوجه المأمور به والعمل يقتضي دخول الوقت مع عدم إمكان تحصيل
العلم وتزويج امرأة المفقود بعد الفحص أربع سنين على التفصيل المعهود إلى غير ذلك ومن أمثلة الرابع غسالة الحمام وطين الطريق
إذا غلب على الظن نجاسته وطهارة ما في أيدي المخالفين من اللحم والجلد والمشهور في الأول النجاسة وفي الثاني والثالث الطهارة
أقول وفيما ذكره تأمل فإن الخلاف والوفاق في المقامات غير مطرد والتحقيق أن الأدلة الشرعية واضعة للأصل والقول بأن
الأصل مقدم على الظاهر فيما يستفاد الظهور من غير الأدلة الشرعية المعهودة مما ذكرنا غير ظاهر بل الأظهر فيما يمنع تقديم الظاهر إلا
ما أخرجه الدليل وما يقدم فيه الظاهر على الأصل في الشريعة غير محصور منها ما ذكرنا وإن كان تقديم الأصل على الظاهر أيضا
كثيرا سيما في أبواب الطهارة والنجاسة والأحداث والحق أن غالب المذكورات مما ثبت عليه الدليل بالخصوص في الموارد في تقديم
كل منهما على الآخر ولذلك اختلفوا في بعضها لتعارض أدلة الطرفين كغسالة الحمام وما في أيدي المخالفين من اللحوم والجلود وتظهر
الثمرة فيما خلا الطرفان عن دليل خارجي فقدر المتفصي محل بحث الاجتهاد والحاصل أن المعتبر في الترجيح هو ما يحصل به الظن
فإذا حصل ظن المجتهد بترجيح أحد الطرفين فهو المتبع سواء كانت من الأدلة المعهودة أو من الظهور الحاصل بسبب العرف والعادة
والقرائن وحجية هذه الظنون مع انسداد باب العلم عنه كما حققناه في محله مستفادا من تتبع الأخبار وتضاعيف المسائل الشرعية
ثم إن المرجحات في الأدلة المتعارضة قد يتركب ويختلف فلا بد من ملاحظة الجميع وموازنة بعضها مع بعض والتزام الراجح وترك
المرجوح رجح الله حسناتنا في ميزان المحاسبة على السيئات ولقننا حججنا يوم يسئلنا عن تقصيرنا وعما اقترفناه من الخطيئات
وكتب ما أثبتناه في هذه الصفحات في صحائف الحسنات وأقال بها الزلات والعثرات ونفعنا بها وجميع المؤمنين إنه ولي
الخيرات وغافر الخطيئات وصلى الله على محمد وآله أهل بيته الطاهرين المطهرين عن الأنجاس والأدناس أفضل الصلوات
قد فرغ مؤلفه المفتقر إلى الله الغني الدائم ابن الحسن الجيلاني أبو القاسم في بلدة المؤمنين قم في سلخ الربيع الثاني من شهور سنة ألف
ومائتين وخمس حامدا مصليا مسلما والحمد لله رب العالمين من بما من من الله سبحانه وعظائم توفيقاته أن وفقني [illegible]

لإتمام هذه النسخة الشريفة في العشر الأول من الشهر الثامن من السنة الأولى من العشر السابع
من المائة الثالثة من الألف الثاني من الهجرة المقدسة النبوية في عهد أعظم السلاطين
حامي بلاد الإسلام والإيمان ماحي آثار الكفر والطغيان والي لواء الولاية
في الآفاق مالك سرير الخلافة بالاستحقاق السلطان بن السلطان
السلطان بن السلطان ناصر الدين شاه غازي أدام
الله ظلاله العالي على العالمين
وأنا العبد الجاني [illegible]

[illegible]